SANT'AGOSTINO
CONFESSIONI

VOLUME IV
LIBRI X-XI
A CURA DI M. CRISTIANI,
M. SIMONETTI, A. SOLIGNAC
TRADUZIONE DI G. CHIARINI

FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Con il decimo e undecimo libro delle *Confessioni*, che la Fondazione Lorenzo Valla presenta nella traduzione di Gioacchino Chiarini e nel commento di Aimé Solignac e di Marta Cristiani, il racconto della vita di Agostino è ormai terminato. Agostino affronta l'altro tema della sua *confessio*: la memoria, il tempo, l'universo, il mistero di Dio, in pagine di vertiginosa e angosciosa interrogazione filosofica. Chi ama Dio, ama le sue opere visibili: «quando amo il mio Dio, amo una certa luce e una certa voce e un certo profumo...». Quindi Agostino si avanza nelle «distese e nei vasti palazzi della memoria»: lì stanno le immagini nate dalla percezione delle cose, i pensieri nati dai sensi. Ci sono immagini che si presentano immediatamente, altre che si fanno desiderare più a lungo, come se le dovessimo cavar fuori da ripostigli segreti: altre ancora irrompono in massa e balzano in prima fila con l'aria di dire: «Non siamo noi, per caso?». Altre ancora sopraggiungono docilmente e in bell'ordine come uno le chiama. La memoria è il vero miracolo della vita interiore, «mentre gli uomini vanno ad ammirare le vette dei monti, le onde enormi del mare, le vaste correnti dei fiumi». «Grande è la potenza della memoria, qualcosa di terrificante, mio Dio, la sua profonda e infinita complessità; e tutto questo è la mente, tutto questo sono io. Cosa sono io dunque, mio Dio?»
Le riflessioni sul tempo segnano l'inizio della meditazione sulla realtà divina, che è l'oggetto degli ultimi tre libri. «Non c'è stato un tempo in cui Tu non abbia fatto qualcosa, perché il tempo stesso è opera Tua. E non c'è tempo che Ti sia coeterno, poiché Tu permani; e se il tempo permanesse, non sarebbe più il tempo.»

Gioacchino Chiarini insegna letteratura latina all'Università di Siena; ha studiato l'*Odissea*, Plauto, Lessing. Per la Fondazione Valla ha tradotto le *Storie contro i pagani* di Orosio (1976, 2ª ed. 1993) e la parte latina degli *Atti e Passioni dei Martiri* (1987, 3ª ed. 1995).
Marta Cristiani insegna storia della filosofia medievale all'Università di Roma Tor Vergata. Si è occupata di Agostino, Seneca, Macrobio, Giovanni Scoto (*Omelia sul Prologo di Giovanni,* «Scrittori greci e latini», 1987, 2ª ed. 1989), Marsilio Ficino; dell'età carolingia, delle controversie eucaristiche nel nono secolo, di Guglielmo di Conches. Ha curato il commento del terzo libro delle *Confessioni* nella collana «Scrittori greci e latini», 1992. Ha pubblicato recentemente *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, Roma 1995.
Manlio Simonetti insegna storia del Cristianesimo all'Università di Roma. Si occupa di storia del Cristianesimo antico e di storia dell'esegesi; ha studiato particolarmente l'Arianesimo, la Gnosi, Origene, l'agiografia. Per la collana «Scrittori greci e latini» ha curato *La vita di Mosè* di Gregorio di Nissa (1984, 2ª ed. 1996), i primi due volumi del *Cristo* (1990³, 4ª ed. 1995; e 1986, 3ª ed. 1995), il *Commento ai Salmi* (1988, 3ª ed. 1995) e *L'istruzione cristiana* (1994) di sant'Agostino, i *Testi gnostici in lingua greca e latina* (1993); sua è anche la cura del testo critico e degli apparati scrittuistici per l'edizione delle *Confessioni* agostiniane.
Aimé Solignac, entrato nel 1935 nella Compagnia di Gesù, ha dapprima insegnato filosofia antica e medievale, poi è entrato nella redazione del *Dictionnaire de Spiritualité.* Ha redatto l'introduzione e il commento dell'edizione delle *Confessioni*, e rivisto il testo latino e scritto le note al *De Genesi ad litteram*, per la collezione *Bibliothèque Augustinienne.* Ha scritto su Pelagio, la verginità cristiana, i Padri e gli spirituali del Medioevo.

In sopracoperta:
Ottaviano Nelli,
Battesimo di Agostino
(affresco del XIV-XV sec.)
Gubbio, chiesa di Sant'Agostino
(fotografia di G. Gavirati)

SCRITTORI GRECI E LATINI

SANT'AGOSTINO
CONFESSIONI

Piano dell'opera

Volume I
INTRODUZIONE GENERALE
di Jacques Fontaine
Bibliografia generale di José Guirau
LIBRI I-III
Commento a cura di Marta Cristiani,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

Volume II
LIBRI IV-VI
Commento a cura di Patrice Cambronne,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

Volume III
LIBRI VII-IX
Commento a cura di Goulven Madec,
Luigi F. Pizzolato

Volume IV
LIBRI X-XI
Commento a cura di Marta Cristiani,
Aimé Solignac

Volume V
LIBRI XII-XIII
Commento a cura di Jean Pépin,
Manlio Simonetti
Indici

Testo criticamente riveduto e apparati scritturistici
a cura di Manlio Simonetti
Traduzione di Gioacchino Chiarini

SANT'AGOSTINO

CONFESSIONI

Volume IV
(Libri X-XI)

Testo criticamente riveduto
e apparati scritturistici a cura di Manlio Simonetti

Traduzione
di Gioacchino Chiarini

Commento a cura di Marta Cristiani,
Aimé Solignac

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del
CREDIOP S.p.A.

L'introduzione e il commento di Aimé Solignac,
scritti per la Fondazione Lorenzo Valla,
sono stati tradotti da Nicoletta Marini

ISBN 88-04-37878-6

Grafica di Vittorio Merico

© *Fondazione Lorenzo Valla 1996*
I edizione marzo 1996

TESTO E TRADUZIONE

Conspectus siglorum

A	Stuttgartensis HB VII 15, saec. X
B	Bambergensis 33 (B III 23), saec. XI
C	Parisinus lat., BN, 1913, saec. IX
D	Parisinus lat., BN, 1913A, saec. IX
F	Parisinus lat., BN, 10862, saec. IX
G	Parisinus lat., BN, 12193, saec. IX
H	Parisinus lat., BN, 12224, saec. IX
J	Fuldensis A a g, saec. VIII-IX (lib. XI)
M	Monacensis Clm 14350, saec. X
O	Parisinus lat., BN, 1911, saec. IX
P	Parisinus lat., BN, 1912, saec. IX
S	Sessorianus s. Crucis 55, saec. VI
V	Vaticanus lat. 5756, saec. IX-X
Z	Turonensis 283, saec. X-XI
Eug	Eugippii Excerpta, *CSEL* IX
Sk	editio Skutella, Lipsiae 1934
Pe	Pellegrino (adnotationes), Romae 1965
Ve	editio Verheijen, Turnholti 1981 (*CCh*, S.L., XXVII)
Isnenghi	Isnenghi, «Augustiniana» XV 1965, pp. 5-31; 361-88

AURELII AUGUSTINI
CONFESSIONUM LIBRI XIII

AURELIO AGOSTINO
CONFESSIONI

LIBER DECIMUS

I 1. Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Cetera vero vitae huius tanto minus flenda quanto magis fletur, et tanto magis flenda quanto minus fletur in eis. Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.

II 2. Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi. Nunc autem quod gemitus meus testis est displicere me mihi, tu refulges et places et amaris et desideraris, ut erubescam de me et abiciam me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te. Tibi ergo, Domine, manifestus sum, quicumque sim. Et quo fructu tibi confitear, dixi. Neque id ago

I 1. *sicut*: *te sicut et a te* B P 4. *sane* A H 7. *eam*: *ea* C D 8. *confessionem* C D G V
II 5. *refulgens... placens* D F, C (a.c.) 6. *nec mihi nec tibi* F G V 8. *enim* post *neque* add. B P Z, O (p.c., ut vid.)

LIBRO DECIMO

I 1. «Ti conoscerò», o tu che mi conosci, «ti conoscerò, come tu mi conosci.» Virtù dell'anima mia, entra in lei e adattala a te, per averla e possederla «senza macchia né ruga». Questa è la mia speranza, e per questo parlo, e di questa speranza gioisco ogni volta che rettamente gioisco. Delle altre cose di questa vita, quanto più si piange, tanto meno si dovrebbe, e tanto più si dovrebbe, quanto meno si piange. «Ma ecco, tu amasti la verità», <
poiché «chi compie la verità viene alla luce.» Io voglio compierla nel mio cuore davanti a te con la mia confessione, e in questo mio scritto davanti a molti testimoni.

II 2. Ma a te, Signore, «ai» cui «occhi» nudo è l'abisso del- <
l'umana coscienza, cosa potrebbe restarti celato in me, quand'anche non volessi confessartelo? Nasconderei, semmai, te a me, non me a te. Ma ora che il mio gemito attesta che ho disgusto di me stesso, tu splendi, e piaci, e ti fai amare e desiderare, affinché io arrossisca di me e mi respinga per scegliere te, e non piaccia né a te né a me se non per ciò che mi viene da te. A te dunque, Signore, chiunque io sia, sono manifesto. E a che scopo io mi confessi

I 1. 1 Ep. Cor. 13, 12 3. Ep. Eph. 5, 27 4. Ep. Rom. 12, 12 6. Ps. 50, 8 7. Ev. Io. 3, 21
II 1. Ep. Hebr. 4, 13 Eccli. 42, 18. 20 7. 2 Ep. Cor. 5, 11

verbis carnis et vocibus, sed verbis animae et clamore cogitationis, quem novit auris tua. Cum enim malus sum, nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi, quoniam tu, Domine, benedicis iustum, sed prius eum iustificas impium. Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu. Neque enim dico recti aliquid hominibus quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me quod non mihi tu prius dixeris.

III 3. Quid mihi ergo est cum hominibus, ut audiant confessiones meas, quasi ipsi sanaturi sint omnes languores meos? Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam. Quid a me quaerunt audire qui sim, qui nolunt a te audire qui sint? Et unde sciunt, cum a me ipso de me ipso audiunt, an verum dicam, quandoquidem nemo scit hominum quid agatur in homine, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Si autem a te audiant de se ipsis, non poterunt dicere: « Mentitur Dominus ». Quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se? Quis porro cognoscit et dicit: « Falsum est », nisi ipse mentiatur? Sed quia caritas omnia credit, inter eos utique quos conexos sibimet unum facit, ego quoque, Domine, etiam sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum an vera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit.

17. *tale aliquid* M V 18. *prius tu mihi* A H
III 2. *sunt* D, C (a.c.) 4. *quaerant* B P 5. *audire a te* A H V

a te, l'ho detto. Non mi confesso infatti con parole e voci della carne, ma con parole dell'anima e grida del pensiero, ben note al tuo orecchio. Quando sono cattivo, confessarmi a te non è altro che provare disgusto di me, se sono buono, confessarmi a te non è altro che negarmene il merito, «poiché tu», Signore, «benedici il giusto», ma ancor prima «lo giustifichi quando è empio». Perciò la mia confessione, mio Dio, «al tuo cospetto» te la rivolgo tacitamente e, insieme, non tacitamente. Tace infatti con la voce, ma grida col cuore. Poiché non dico nulla di vero agli uomini che tu non abbia già prima da me inteso, né nulla di vero da me tu intendi che già prima non m'abbia detto tu stesso.

III 3. Cosa io ho dunque da spartire con gli uomini, per far loro ascoltare le mie confessioni, quasi fossero, essi, davvero in grado di guarire «ogni mia debolezza»? Razza avida di conoscere la vita degli altri, indifferente a correggere la propria. Perché vogliono sapere da me chi sono io, dal momento che non vogliono sapere da te chi sono essi stessi? E come fanno a sapere, sentendomi parlare di me stesso, se dico la verità, dal momento che «nessun uomo sa cosa avviene in un uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui»? Se invece sentissero te parlare di sé stessi, non potrebbero dire: «Il Signore mente». Cosa significa infatti sentirti parlare di sé stessi, se non conoscere sé stessi? E chi può conoscersi e dire: «È falso», se non mentendo a sua volta? Ma poiché «la carità tutto crede», almeno tra quanti lega gli uni agli altri in perfetta unità, anch'io, Signore, mi confesso a te in modo da farmi sentire anche dagli uomini, pur non potendo provar loro che confesso il vero: e quelli ai quali la carità apre le orecchie alla mia parola mi credono.

13. Ps. 5, 13 Ep. Rom. 4, 5 14. Ps. 95, 6
III 2. Ps. 102, 3; Ev. Matth. 4, 23 6. 1 Ep. Cor. 2, 11 11. 1 Ep. Cor. 13, 4. 7

4. Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi. Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: « Non possum », sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. Et delectat bonos audire praeterita mala eorum, qui iam carent eis, nec ideo delectat, quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt. Quo itaque fructu, Domine meus, cui cotidie confitetur conscientia mea spe misericordiae tuae securior quam innocentia sua, quo fructu, quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc quis ego sim, non quis fuerim? Nam illum fructum vidi et commemoravi. Sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum, et multi hoc nosse cupiunt, qui me noverunt et non me noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt, sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum. Volunt ergo audire, confitente me, quid ipse intus sim, quo nec oculum nec aurem nec mentem possunt intendere; credituri tamen volunt, numquid cognituri? Dicit enim eis caritas, qua boni sunt, non mentiri me de me confitentem, et ipsa in eis credit mihi.

IV 5. Sed quo fructu id volunt? An congratulari mihi cupiunt, cum audierint quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me, cum audierint quantum retarder pondere meo?

18. *bearis* S *beatificares* F 20. *dicant* B P 24. *qui*: *que* F *quia* G 24-5. *delectant* G M 26. *domine deus meus* B M P 29. *sim*: *sum* M V 34. *confitentem* B F G M O P Z 37. *quia* B F G M, A (p.c.) | *sint* V, M (s.l. *sim*)
IV 2. *ad te* om. C D Z

4. Ma tu, medico del mio intimo, spiegami con quale frutto io faccia questo. Giacché le confessioni dei miei mali passati, che hai perdonato e coperto per farmi provare la tua beatitudine trasformando la mia anima con la tua fede e il tuo sacramento, a leggerle o ad ascoltarle spronano il cuore a non abbandonarsi al sonno della disperazione dicendo: «Non posso», ma a vegliare nell'amore della tua misericordia e nella dolcezza della tua grazia che rende forte ogni debole che se ne serve per conoscere la propria debolezza. Ai buoni piace ascoltare i mali passati di chi ormai se n'è staccato, ma non perché si tratta di mali, ma perché furono e più non sono. Con quale frutto, dunque, mio Signore, cui ogni giorno si confessa la mia coscienza fidando più nella speranza della tua misericordia che non nella propria innocenza, con quale frutto, dimmi, confesso anche agli uomini, davanti a te, ancora mediante questo scritto, chi sono, e non chi sono stato? Il frutto che riguardava il passato, l'ho visto e ne ho parlato. Ma chi io sia adesso, nel momento stesso in cui scrivo le mie confessioni, sono in molti a volerlo sapere, sia che mi conoscano, sia che non mi conoscano, ma da me o di me abbiano sentito dire qualcosa: ma il loro orecchio non poggia sul mio cuore, dove sono quale che sono. Vogliono dunque udirmi confessare chi io sia interiormente, dove non possono far arrivare né occhio, né orecchio, né mente; e vogliono farlo pronti a credere, ma saranno anche capaci di conoscere? Glielo dice la carità che li fa essere buoni, che non mento in questo mio confessarmi, è anzi essa stessa a credermi in loro.

IV 5. Ma quale frutto sperano di ricavarne? Vogliono forse congratularsi con me, dopo aver udito quanto mi avvicina a te il tuo dono, e pregare per me, dopo aver udito quanto mi ritarda il

18. Ps. 31, 1 20. Cant. 5, 2 22. 2 Ep. Cor. 12, 9-10 37. 1 Ep. Cor. 13, 4-7

Indicabo me talibus. Non enim parvus est fructus, Domine Deus meus, ut a multis tibi gratiae agantur de nobis et a multis rogeris pro nobis. Amet in me fraternus animus quod amandum doces, et doleat in me quod dolendum doces. Animus ille hoc faciat fraternus, non extraneus, non filiorum alienorum, quorum os locutum est vanitatem et dextera eorum dextera iniquitatis, sed fraternus ille, qui cum approbat me gaudet de me, cum autem improbat me contristatur pro me, quia sive approbet sive improbet me, diligit me. Indicabo me talibus: respirent in bonis meis, suspirent in malis meis. Bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua. Respirent in illis et suspirent in his, et hymnus et fletus ascendant in conspectum tuum de fraternis cordibus, turibulis tuis. Tu autem, Domine, delectatus odore sancti templi tui, miserere mei secundum magnam misericordiam tuam propter nomen tuum, et nequaquam deserens coepta tua consumma imperfecta mea.

6. Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te secreta exultatione cum tremore et secreto maerore cum spe, sed etiam in auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, civium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum viae meae. Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere. Et hoc mihi verbum tuum parum

15. *et* (2) om. G M V 17. *odorem* A C D H V 17-8. *templi sancti* S 27. *viae*: *vitae* B O S V Sk Ve (cf. VIII, I 20)

mio peso? A persone così, io mi aprirò. Non è infatti piccolo frutto, Signore mio Dio, «che molti ti ringrazino per noi» e molti ti preghino per noi. Possa l'animo dei fratelli amare in me ciò che insegni ad amare, e piangere in me ciò che insegni a piangere. Ma questo solo un animo fraterno può farlo, non un animo estraneo, non «di figli di un altro, la cui bocca dice vanità, la cui destra è destra d'iniquità»: quell'animo fraterno che, quando mi approva, è felice per me, e quando mi disapprova, è triste per me, poiché, sia che m'approvi o mi disapprovi, comunque mi ama. A persone così, io mi aprirò: che respirino di sollievo per i miei beni, e so- <
spirino per i miei mali. I miei beni sono tuoi atti e tuoi doni, i miei mali mie colpe e tue condanne. Che respirino per gli uni e sospirino per gli altri, e gli inni e i pianti salgano al tuo cospetto dai cuori fraterni, turiboli d'incenso per te. E tu, Signore, deli- <
ziato dal profumo del tuo santo tempio, in grazia del tuo nome «abbi misericordia di me secondo la misericordia tua grande»; e, come non abbandoni mai ciò che cominci, porta a compimento ciò che vi è in me di incompiuto.

6. Questo è il frutto delle mie confessioni, non di quello che fui, ma di quello che sono, perché mi confessi non solo dinnanzi a te con segreta esultanza unita a «tremore», con segreto smarri- <
mento unito a speranza, ma anche nelle orecchie dei figli degli uomini che credono in te, partecipi della mia gioia e consorti della mia mortalità, miei concittadini e compagni di pellegrinaggio, alcuni più avanti, altri più indietro, altri di pari passo con me per via. Sono questi i tuoi servi e i miei fratelli, che, tuoi figli, hai voluto fossero miei padroni, che mi hai ordinato di servire, se voglio vivere di te con te. Ma questo tuo verbo a poco sarebbe ser-

IV 5. 2 Ep. Cor. 1, 11 8. Ps. 143, 7-8 16. Apoc. 8, 3-4 17. 1 Ep. Cor. 3, 17 18. Ps. 50, 3 19. Ev. Matth. 10, 22; 24, 9; Ev. Io. 15, 21; Ep. Phil. 1, 6 23. Ps. 2, 11; Ep. Phil. 2, 12 24. Ps. 106, 8. 15. 21. 31 29. Ev. Io. 13, 15

erat si loquendo praeciperet, nisi et faciendo praeiret. Et ego id ago factis et dictis, id ago sub alis tuis nimis cum ingenti periculo, nisi quia sub alis tuis tibi subdita est anima mea et infirmitas mea tibi nota est. Parvulus sum, sed vivit semper pater meus et idoneus est mihi tutor meus; idem ipse est enim, qui genuit me et tuetur me, et tu ipse es omnia bona mea, tu omnipotens, qui mecum es et priusquam tecum sim. Indicabo ergo talibus, qualibus iubes ut serviam, non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim; sed neque me ipsum diiudico. Sic itaque audiar.

V 7. Tu enim, Domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est, tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum. Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem, tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem; et ideo, quamdiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam, nescio. Et spes est, quia fidelis es, qui nos non sinis temptari supra quam possumus ferre, sed facis cum temptatione etiam exitum, ut possimus sustinere. Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente

34. *idem* om. O 35. *et tuetur me* om. S 39. *iudico* O, V (a.c.)
V 5-6. *dispiciam* F G P 8. *facie*: *-em* Z, O (a.c.) 12. *quam*: *quem* P (a.c.) *quam non* V 14. *quid* (1): *quod* B P

vito, se mi avesse comandato a parole, e non mi avesse preceduto con gli atti. E io ubbidisco con atti e con parole, ubbidisco sotto le tue ali, correndo un pericolo che sarebbe troppo grande se la mia anima non si fosse sottomessa alle tue ali e la mia debolezza non ti fosse ben nota. Sono ancora un fanciullo, ma sempre vivo è mio padre e adatto a me il mio tutore; è lo stesso, infatti, che mi ha generato e che mi protegge, e tu solo sei ogni mio bene, tu l'onnipotente, che sei con me ancor prima che io sia con te. Aprirò, dunque, me stesso a coloro che mi comandi di servire, non già quale fui, ma quale sono ormai e sono ancora: «ma non giudico <
me stesso». Così possa essere ascoltato.

V 7. Tu, Signore, mi giudichi, poiché, se è vero che «nessun uomo sa le cose dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui», c'è tuttavia nell'uomo qualcosa che non sa neppure lo spirito dell'uomo che è in lui, mentre tu, Signore, dell'uomo sai tutto perché lo hai creato. Eppure io, pur disprezzandomi al tuo cospetto e stimandomi terra e cenere, di te so qualcosa che di me ignoro. E certamente «ora vediamo attraverso uno specchio in enigma», non ancora «faccia a faccia»; e per questo, finché vago ramingo lontano da te, sono più vicino a me che a te; ma di te so che sei assolutamente inviolabile, di me ignoro a quali tentazioni sono in grado di resistere e a quali non sono. Ma c'è speranza, perché tu sei «fedele e non» consenti «che siamo tentati al di sopra delle nostre forze, ma» ci offri «con la tentazione anche lo scampo», affinché riusciamo «a respingerla». Confesserò dunque ciò che so di me, confesserò anche ciò che di me ignoro, poiché ciò che so di me lo so grazie alla tua luce, e ciò che di me ignoro,

31. Ps. 16, 8 32. Ps. 61, 2 34. Ps. 101, 28; Ep. Hebr. 1, 12 35. Ps. 2, 7 38. 1 Ep. Cor. 4, 3
V 1. 1 Ep. Cor. 2, 11 4. Tob. 3, 16, etc. 5. Iob 42, 6; Eccli. 10, 9 7. 1 Ep. Cor. 13, 12 9. 2 Ep. Cor. 5, 6 12. 1 Ep. Cor. 10, 13

scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo.

VI 8. Non dubia sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles. Altius autem tu misereberis cui misertus eris, et misericordiam praestabis cui misericors fueris: alioquin caelum et terra surdis loquuntur laudes tuas. Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et ungentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo Deum meum, lucem vocem odorem cibum amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat quod non rapit tempus, et ubi olet quod non spargit flatus, et ubi sapit quod non minuit edacitas, et ubi haeret quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo.

9. Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit: « Non sum »; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: « Non sumus Deus tuus; quaere super nos ». Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer cum incolis

16. *donec*: *quamdiu* S
VI 1-58. *domine... terra* apud Eug 3. *terram* C G, M O (a.c.) 8. *non* (2): *nec* B F P V 9. *istum* S V | *amica* C D *-am* F M 12. *deum meum amo* G M 18. *sparget* S 21. *interrogavi... me fecit* a ll. 43-4 ante *interrogavi* transt. Ve 25. *aures* M V

l'ignoro sin tanto che «le mie tenebre» non divengano come «pieno meriggio» nel tuo volto.

VI 8. Non con dubbia, ma con certa coscienza, Signore, so che ti amo. Hai colpito il mio cuore con la tua parola, e io ti ho < amato. Ma anche il cielo e la terra e tutto ciò che è in essi, ecco, d'ogni parte mi dicono di amarti, e non cessano di ripeterlo a tutti gli uomini, «affinché non abbiano scuse». Ma tu più profonda misericordia proverai per chi già l'hai avuta, e maggiore misericordia userai per chi già l'hai provata: altrimenti, il cielo e la terra ripeterebbero le tue lodi a dei sordi. Ma cosa amo, quando ti amo? Non la bellezza del corpo, non la grazia dell'età, non il fulgore della luce, così caro, sì, a questi occhi, non le dolci melodie dei canti a tono variato, non la fragranza di fiori, unguenti, aromi, non la manna e il miele, non le membra fatte per gli amplessi carnali: non è questo che amo amando il mio Dio. Eppure, amando il mio Dio amo una certa luce e una certa voce e un certo profumo e un certo cibo e un certo amplesso: la luce, la voce, il profumo, il cibo e l'amplesso dell'uomo interiore che è in me, là dove splende alla mia anima una luce non costretta dallo spazio, dove suona una musica non incalzata dal tempo, dove olezza un profumo che il vento non disperde, e si gusta un sapore che la voracità non vince e un amplesso che la sazietà non scioglie. È questo che amo amando il mio Dio.

9. E «questo, cos'è»? Interrogai la terra, e mi disse: «Non sono io»; e tutto ciò che è in essa mi diede la stessa risposta. Interrogai il mare, gli abissi, i «rettili con anima viva», e mi risposero: «Non siamo il tuo Dio; cerca sopra di noi». Interrogai i venti leggeri, e l'aria tutta coi suoi abitanti mi disse: «Sbaglia Anassime- <

16. Is. 58, 10 17. Ps. 89, 8
VI 4. Ep. Rom. 1, 20 5. Ep. Rom. 9, 15 6. Ps. 68, 35 21. Ex. 13, 14, etc. 23. Iob 28, 14 Gen. 1, 20

suis: « Fallitur Anaximenes; non sum Deus ». Interrogavi caelum solem lunam stellas: « Neque nos sumus Deus, quem quaeris », inquiunt. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: « Dicite mihi de Deo meo quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid ». Et exclamaverunt voce magna: « Ipse fecit nos ». Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum. Et direxi me ad me et dixi mihi: « Tu quis es? ». Et respondi: « Homo ». Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius. Quid horum est, unde quaerere debui Deum meum, quem iam quaesiveram per corpus a terra usque ad caelum, quousque potui mittere nuntios radios oculorum meorum? Sed melius quod interius. Ei quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, dicentium: « Non sumus Deus » et: « Ipse fecit nos ». Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei. Interrogavi mundi molem de Deo meo, et respondit mihi: « Non ego sum, sed ipse me fecit ».

10. Nonne omnibus, quibus integer sensus est, apparet haec species? Cur non omnibus eadem loquitur? Animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciant, sed amore subduntur eis et subditi iudicare non possunt. Nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus nec vocem suam mutant, id est speciem suam, si alius tantum videat, alius autem videns in-

26. *sumus* G O 28. *his*: *eis* V, om. S 35. *quem* om. C D 36. *quaesieram* A F G H M *-sivi* Z 40. *et*: *sed* G M 43. *sensus* A B H P, M (a.c.) 47. *eam*: *ea* C D F 50. *conspiciantur* B P V Z

ne: non sono Dio». Interrogai il cielo, il sole, la luna, le stelle: «Neanche noi» dissero «siamo il Dio che cerchi». E lo chiesi a tutte le cose che circondano la porta della mia carne: «Ditemi del mio Dio, che voi non siete, ditemi qualcosa di lui». Ed esse esclamarono a gran voce: «È lui che ci ha fatto». La mia domanda era <
il mio sguardo e la loro risposta la loro bellezza. Mi rivolsi allora a me stesso e mi chiesi: «Chi sei?». E mi risposi: «Un uomo». Eccomi qui, infatti, un corpo e un'anima: l'uno di fuori, l'altra di dentro. Con chi dei due avrei dovuto cercare il mio Dio, che già avevo cercato col corpo dalla terra al cielo, sin dove ero riuscito a far giungere, messaggeri, i raggi dei miei occhi? Ma più prezioso ancora è ciò che ho dentro. È a esso che tutti i messaggeri del corpo riferivano, come a giudice e capo, le risposte del cielo, della terra e di tutto ciò che contengono dicendo: «Non siamo Dio», e: «È lui che ci ha fatto». L'uomo interiore seppe ciò per servigio <
dell'esteriore; l'io interiore, io, io anima, seppi ciò tramite i sensi del mio corpo. Interrogai l'intero universo sul mio Dio, e mi rispose: «Non sono io, ma è lui che mi ha fatto».

10. Ma non appare forse a chiunque abbia integri i sensi questa bellezza? Perché dunque non parla a tutti nello stesso modo? Gli animali, piccoli e grandi, la vedono, ma non sono in grado di interrogarla. Non c'è, in essi, una ragione giudicante preposta ai messaggi dei sensi. Gli uomini invece la possono interrogare, «affinché le invisibili perfezioni di Dio siano rese visibili all'intelletto dalle opere del creato», ma amandole ne divengono schiavi e gli schiavi non possono giudicare. Ora, tali opere rispondono soltanto a chi le interroga essendo in grado di giudicare, né mutano il loro linguaggio, cioè la loro bellezza, se uno le guarda soltanto,

31. Ps. 99, 3 41. Ps. 99, 3 Ep. Rom. 7, 22 etc. 46. Ps. 103, 25 49. Ep. Rom. 1, 20

terroget, ut aliter illi appareat aliter huic, sed eodem modo
55 utrique apparens illi muta est, huic loquitur: immo vero omnibus loquitur, sed illi intellegunt, qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt. Veritas enim dicit mihi: « Non est Deus tuus terra et caelum neque omne corpus ». Hoc dicit eorum natura. Vident: moles est, minor in parte
60 quam in toto. Iam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori. Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est.

VII 11. Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam ad illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum:
5 nam reperiret et equus et mulus, quibus non est intellectus, et est eadem vis, qua vivunt etiam eorum corpora. Est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, iubens oculo ut non audiat, et auri ut non videat, sed illi per quem videam, huic per quam
10 audiam, et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis: quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus: sentiunt enim etiam ipsi per corpus.

VIII 12. Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum qui fecit me, et venio in campos et lata prae-

54. *appareant* C D 55. *utrisque* A H V 58. *caelum et terra* S 59. *vident* G O S Sk (cf. l. 47): *videns* C D M V *videnti* A H *vide en* B P *vide* F *evidens* Z *viden?* Ve | *moles est*: *moles* B P *moles est enim* C D F | *minor*: *minor est* A B G H P V *minor est et* M 62. *vitae*: *in te* Z, om. B P
VII 1. *meum* om. S 3. *viam* B M 5. *et* (1) G O S Z: om. cett. codd. 6. *qua*: *quam* S *quia* H (a.c.) 7. *qua* (1): *quia* F, H Z (a.c.) | *qua* (2): *quia* Z (a.c.) *quam* F 10. *suis* om. S 13. *enim* om. S
VIII 1. *ista* B P V *istam vim* C D Z 2. *me*: *mecum ea* A H V

o un altro le guarda e interroga, così da sembrare in un modo all'uno, in un altro all'altro, ma apparendo nello stesso modo a entrambi, a uno tacciono, a un altro parlano: o meglio, parlano a tutti, ma solo quelli che confrontano il linguaggio ricevuto dall'esterno con la verità interiore le capiscono. La verità infatti mi dice: «Il tuo Dio non è né il cielo, né la terra, né alcun corpo». Questo dice la loro natura. Lo vedono: è una massa, più piccola <
in una sua parte che non nell'insieme. Tu sei già migliore, dico a te, anima, tu che sostenti la massa del tuo corpo dandole quella vita che nessun corpo dà a un altro corpo. Ma il tuo Dio è anche per te vita della tua vita.

VII 11. Cosa dunque amo, amando il mio Dio? Chi è costui <
che sovrasta il capo dell'anima mia? Proprio grazie all'anima mia salirò fino a lui. Andrò oltre questa mia forza, che mi tiene avvinto al corpo e ne riempie di vita la struttura. Non è con tale forza che posso trovare il mio Dio: altrimenti «anche un cavallo e un mulo, che non hanno intelletto», lo troverebbero, poiché è di questa stessa forza che vivono anche i loro corpi. Io possiedo un'altra forza, con la quale faccio non solo vivere, ma anche sentire la mia carne, che mi ha fabbricato il Signore, ordinando all'occhio di non udire e all'orecchio di non vedere, bensì al primo di farmi vedere, al secondo di farmi udire, e così a ciascuno degli altri sensi in ragione della sua sede e della sua funzione: azioni diverse che io, un solo animo, compio grazie a essi. Trascenderò anche questa mia forza; la possiedono infatti anche «il cavallo e il mulo»: pur essi sentono tramite il corpo.

VIII 12. Trascenderò dunque anche questa forza della mia natura, salendo grado a grado fino a colui che mi ha creato; ed ec-

VII 5. Ps. 31, 9 8. Ep. Rom. 11, 8

toria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbuit et sepelivit oblivio. Ibi quando sum, posco ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur, quaedam catervatim se proruunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: « Ne forte nos sumus? ». Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod volo atque in conspectum prodeat ex abditis. Alia faciliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur, iterum cum voluero processura. Quod totum fit, cum aliquid narro memoriter.

13. Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapores per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori. Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius: quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea. Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas. Quae

3. *meae* post *memoriae* add. B P 4. *huiuscemodi* O *cuiuscumque modi* Z | *inventarum* O 10. *quibusdam*: *quibus* F M 14. *illud* ante *quod* add. B P | *conspectu* F V 15. *prodat* A H 19. *ubi* S 24. *frigidum vel* F O 25. *corporis* A H 26. *retractando* H *-dum* V 27. *ineffabilis* S 30. *reminiscentis* S

comi giungere alle distese e ai vasti palazzi della memoria, dove <
stanno i tesori delle innumerevoli immagini impresse dalla percezione di ogni sorta di cose. Ivi è riposto anche tutto ciò che pensiamo ampliando o diminuendo o comunque modificando i dati colti dai sensi, e qualsiasi altra cosa vi sia stata affidata e accantonata e che l'oblio non abbia ancora inghiottito e sepolto. Qui giunto, posso richiamare tutte le immagini che voglio: alcune si presentano immediatamente, altre si fanno desiderare più a lungo, come se si dovessero cavar fuori da ripostigli più segreti, altre ancora irrompono in massa e, mentre chiedo e cerco altro, balzano in prima fila con l'aria di dire: «Non siamo noi, per caso?». E io le scaccio con la mano del cuore dal volto del mio ricordo, finché ciò che voglio non si snebbia ed esce bene in vista dal nascondiglio. Altre infine sopraggiungono docilmente e in bell'ordine come le chiamo e le prime cedono il passo alle successive e nel farlo si ripongono pronte a riapparire quando vorrò. E tutto questo avviene quando racconto qualcosa a memoria.

13. Lì si conservano, distinte per genere, tutte le cose che vi si sono introdotte, ciascuna per il suo ingresso: la luce e tutti i colori e le forme dei corpi attraverso gli occhi, attraverso le orecchie invece ogni tipo di suono e tutti gli odori per il varco delle narici, tutti i sapori per quello della bocca, mediante infine la sensibilità del corpo intero le sensazioni di duro, molle, oppure caldo o freddo, levigato o aspro, pesante o leggero, sia internamente che esternamente al corpo stesso. Tutte queste cose la memoria le accoglie nel suo vasto speco e in certi suoi misteriosi e ineffabili meandri per richiamarle quando occorre e riutilizzarle: e ogni cosa penetra in essa per la sua porta particolare e vi è deposta. In verità non sono esse che vi penetrano, ma le loro immagini colte dai sensi, che stanno lì a disposizione del pensiero che le ricordi.

quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum appareat quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae? Nam et in tenebris atque in silentio dum habito, in memoria mea profero, si volo, colores, et discerno inter album et nigrum et inter quos alios volo, nec incurrunt soni atque perturbant quod per oculos haustum considero, cum et ipsi ibi sint et quasi seorsum repositi lateant. Nam et ipsos posco, si placet, atque adsunt illico, et quiescente lingua ac silente gutture canto quantum volo, imaginesque illae colorum, quae nihilo minus ibi sunt, non se interponunt neque interrumpunt, cum thesaurus alius retractatur, qui influxit ab auribus. Ita cetera, quae per sensus ceteros ingesta atque congesta sunt, recordor prout libet et auram liliorum discerno a violis nihil olfaciens et mel defrito, lene aspero, nihil tum gustando neque contrectando, sed reminiscendo antepono.

14. Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa quae oblitus sum. Ibi mihi et ipse occurro meque recolo quid quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini. Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor. « Faciam hoc et illud » dico apud me in ipso ingenti sinu animi mei pleno tot et tantarum rerum imaginibus, et hoc aut illud sequitur. « O si esset hoc aut illud! », « Avertat Deus hoc aut illud! »: dico apud me ista et, cum dico, praesto sunt imagines omnium

31. *sunt* A H M 41. *ab*: *in* M, om. A V 43. *defruto* Z, C (p.c.) *-fricto* G 44. *tunc* A G H M V *tamen* O Z 46. *ingentis* V *-gestis* B P 49. *et* (2): *vel* A H 55. *et*: *aut* B P 57. *sequitur* A H S, O (a.c.): *-queretur* M *-quetur* cett. codd.

Ma chi potrebbe dire come si siano formate, pur essendo evidente quali sensi le abbiano catturate e riposte all'interno? Giacché, anche stando al buio, in silenzio, posso richiamare alla memoria, se voglio, i colori, e distinguere il bianco dal nero e da qualsiasi altro colore, e la considerazione di ciò che ho attinto attraverso gli occhi non è disturbata dalle interferenze dei suoni, che pur sono presenti, ma come tenuti da parte e nascosti. Se però ne ho voglia e li chiamo, anch'essi si presentano immediatamente, e con lingua immobile e gola silenziosa canto finché ne ho voglia, e sono allora le immagini dei colori, pur ben presenti, a non frapporsi né interferire mentre maneggio l'altro tesoro, quello penetrato attraverso le orecchie. E così per tutte le altre immagini introdotte e raccolte tramite i sensi: le ricordo a mio piacimento e senza usare l'olfatto distinguo il profumo dei gigli da quello delle viole, e senza nulla assaporare né palpare, per puro atto di memoria, preferisco il miele al decotto di mosto, il liscio al ruvido.

14. Dentro di me faccio questo, nel palazzo immenso della mia memoria. Lì infatti sono pronti a un mio cenno il cielo e la terra e il mare con tutte le sensazioni che ne ho ricevuto, tranne quelle che ho dimenticato. Lì incontro anche me stesso e mi rivedo fare una certa cosa, quando e dove l'ho fatta, i sentimenti che ho provato nel farla. Lì c'è tutto quello che ricordo, o per averlo sperimentato o per averlo creduto. Da tale abbondanza traggo via via raffronti tra alcune cose che ho sperimentato di persona e altre che ho creduto sulla base di quelle sperimentate, le intreccio con quelle passate, e ne deduco la trama di azioni, fatti, speranze future, e tutto questo lo penso come fosse presente. «Farò questo e quello», dico a me stesso nel grande grembo della mia mente ricolma delle immagini di tante e così grandi cose, e questo o quello subito succede. «O se accadesse questo o quello!», «Dio ci scampi da questo o da quello!»: così dico tra me, e nel dirlo ho davanti le immagini di tutto quello che dico, attinte a quel mede-

quae dico ex eodem thesauro memoriae, nec omnino aliquid eorum dicerem, si defuissent.

15. Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me. Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae vidi, et Oceanum, quem credidi, intus in memoria mea viderem spatiis tam ingentibus, quasi foris viderem. Nec ea tamen videndo absorbui, quando vidi oculis, nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum, et novi quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi.

IX 16. Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines sed res ipsas gero. Nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum, quidquid horum scio, sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim aut sonuerit et praeterierit, sicut vox impressa per aures vestigio, quo recoleretur,

63. *meus* om. S | *penetrare* A D, C (a.c.) *-bile* F 66. *ut*: *et* H Z *sed* s.l. M (ex corr.) 66-7. *capiat* B P 69. *admirari* B P 72. *quod*: *cum* V *quomodo* Z 77. *earum* C D F
IX 2. *hinc* B P 7. *relinquerem* V, A (a.c.) *-linquerim* M P, H (a.c.) | *et*: *aut* O S 8. *auras* V *-ris* F

simo tesoro della memoria, e senza le quali non riuscirei a dire alcunché di tutto questo.

15. Grande è questa potenza della memoria, troppo grande, <
mio Dio, un santuario enorme, sconfinato. Chi potrebbe toccarne il fondo? È una potenza del mio animo, fa parte della mia natura; eppure io stesso non riesco a comprendermi per intero. Ma se la mente è troppo angusta per comprendere sé stessa, dove sta ciò che di sé non comprende? Forse fuori di sé anziché in sé stessa? Come può dunque non comprendersi? Ciò mi suscita gran meraviglia, lo stupore mi invade. E gli uomini vanno ad ammirare le vette dei monti, le onde enormi del mare, le vaste correnti dei fiumi, l'estensione dell'Oceano, le orbite degli astri, ma poi trascurano sé stessi e non ammirano il fatto che io possa dire tutte queste cose senza vederle con gli occhi, mentre non potrei dirle se i monti, le onde, i fiumi e gli astri, che ho visto, e l'Oceano, che conosco per sentito dire, non li vedessi dentro di me, nella mia memoria, tanto estesi nello spazio come se li vedessi di fuori. Eppure non li ho inghiottiti vedendoli, quando li ho visti con gli occhi, dentro di me non ci sono essi stessi, bensì le loro immagini, e io so da quale senso ciascuna mi fu impressa.

IX 16. Ma non è solo questo che porta in sé l'eccezionale ca- <
pacità della mia memoria. Qui vi sono anche tutte le cose che ho
appreso dalle discipline liberali e non ho ancora dimenticato: se ne stanno come appartate, in un luogo più interno – che in verità non è un luogo; come non sono le loro immagini, bensì le cose stesse, che porto. Cosa sia infatti la letteratura, cosa la dialettica, quanti tipi di questioni esistano, tutto ciò che so sull'argomento si trova nella mia memoria non come se avessi trattenuto delle immagini lasciando fuori le cose: non come un suono echeggiato e trascorso (una voce, ad esempio, che imprime attraverso l'orecchio una traccia che consente di richiamarla, quasi di farla risuo-

quasi sonaret, cum iam non sonaret, aut sicut odor dum transit et vanescit in ventos, olfactum afficit, unde traicit in memoriam imaginem sui, quam reminiscendo repetamus, aut sicut cibus, qui certe in ventre iam non sapit et tamen in memoria quasi sapit, aut sicut aliquid, quod corpore tangendo sentitur, quod etiam separatum a nobis imaginatur memoria. Istae quippe res non intromittuntur ad eam, sed earum solae imagines mira celeritate capiuntur et miris tamquam cellis reponuntur et mirabiliter recordando proferuntur.

X 17. At vero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas: quae unde ad me intraverint dicant, si possunt. Nam percurro ianuas omnes carnis meae nec invenio qua earum ingressae sint. Quippe oculi dicunt: « Si coloratae sunt, nos eas nuntiavimus »; aures dicunt: « Si sonuerunt, a nobis indicatae sunt »; nares dicunt: « Si oluerunt, per nos transierunt »; dicit etiam sensus gustandi: « Si sapor non est, nihil me interroges »; tactus dicit: « Si corpulentum non est, non contrectavi; si non contrectavi, non indicavi ». Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem cum vellem. Ibi ergo erant et antequam

10. *evanescit* A G H M Z | *et* ante *in* (1) add. S 15. *eorum* S
X 3. *aures* B C D F P Z 6. *memoriam* A H V 7. *dicam* C D M 8. *possum* D M, C (p.c.) *-sim* C (a.c.) 9. *quae* F V | *ingressa* B P | *sunt* F G 10. *nos: non* S 15. *memoria mea* C D

nare, pur avendo smesso di suonare), non come un odore che mentre passa e svanisce nel vento colpisce l'olfatto, e così facendo trasmette alla memoria un'immagine di sé, che ricordando rievochiamo, o come il cibo, che nel ventre ha ormai perso di certo qualsiasi sapore ma nella memoria quasi lo conserva, o come un oggetto che percepiamo toccandolo col corpo ma che la nostra memoria può immaginare anche separato da noi. Queste sono tutte cose che non vengono introdotte nella memoria, ma è solo la loro immagine che con mirabile celerità è colta e riposta come in mirabili celle e dal ricordo mirabilmente rievocata.

X 17. Quando invece sento dire che vi sono tre tipi di problemi riguardo a una cosa – se sia esistenza, che cosa sia essenza, come sia qualità – io trattengo, è vero, le immagini dei suoni che <
compongono tali parole, e so che questi hanno attraversato l'aria accompagnati da un determinato rumore e non ci sono ormai più. Ma le cose in sé, che quei suoni significano, non le ho mai sfiorate con alcuno dei sensi del corpo né mai le ho viste da altre parti al di fuori della mia mente e nella memoria ho riposto non le loro immagini, ma esse stesse. Mi dicano di dove sono entrate in me, se possono. Io passo in rassegna tutte le porte della mia carne e non trovo per dove siano passate. Gli occhi dicono: «Se hanno colore, siamo noi che le abbiamo annunciate»; le orecchie dicono: «Se emettevano suoni, siamo noi che le abbiamo segnalate»; le narici dicono: «Se avevano odore, sono passate attraverso di noi»; e anche il gusto dice: «Se non hanno sapore, è inutile interrogarmi»; il tatto dice: «Se non hanno corpo, non le ho palpate, se non le ho palpate, non le ho segnalate». Da dove e per dove <
sono entrate nella mia memoria? Come, non so. Quando le ho apprese, non mi sono affidato alla mente di un altro, ma nella mia le ho riconosciute e giudicate vere e gliele ho affidate come a un deposito da cui trarle quando volessi. Lì dunque si trovavano an-

ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: « Ita est, verum est », nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?

XI 18. Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi conligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea, quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum – neque enim est alia regio eorum – et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione conligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est ut ago et agito, facio et factito. Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo conligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur.

XII 19. Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis

19. *memoriam* H V, A (a.c.) 20. *et* ante *verum* add. B P 21. *caveis* A C D F H M *concavis* V (p.c.) *aviis* Z *cabiis* G (p.c.)
XI 6. *in* om. C D F 7. *intentione* B S, O (a.c.) 9. *quae*: *qua* S *quae et* B P 11. *penetrabilia* C D F 12. *indidem* S: *id idem* O *inde* Z *in id est* F *in eidem* corr. *in eisdem* M *in idem* cett. codd. 13. *aliqua* S 16. *agito*: *actito* B P | *factito*: *facito* C D F G M S V Z 18. *cogitur*: *cogitare* A C F H V *-turi* S, O (a.c.)

che prima che le imparassi, ma non erano nella memoria. Dove dunque e perché, al sentirle enunciare, le ho riconosciute e ho detto: «È così, è vero»? Erano forse già nella memoria, ma così remote e sepolte in cavità talmente inaccessibili che, se qualcuno non mi avesse indicato dove scavarle, non le avrei forse nemmeno pensate?

XI 18. Ora dunque abbiamo scoperto che apprendere le cose <
di cui non cogliamo le immagini mediante i sensi, ma che scorgiamo, così come sono dentro di noi di per sé stesse, senza l'ausilio di immagini, altro non è che raccogliere col pensiero elementi che la memoria già conteneva in modo sparso e senz'ordine, stando attenti a far sì che questi, che prima si nascondevano nella memoria in disordine e abbandono, vi si tengano ora, per così dire, a nostra disposizione, pronti a rispondere ai richiami familiari della mente. E quante cose di questo genere reca la mia memoria, già trovate e, come ho detto, messe quasi a portata di mano, ciò che chiamiamo «imparare» e «sapere»! Se però trascuro di richiamarle a brevi intervalli, di nuovo s'immergono e come dissolvono in così remoti recessi, che bisogna poi cavarle fuori col pensiero come fossero nuove da quelle lontananze – non hanno infatti altra
dimora – e nuovamente raggrupparle per poterle sapere, radunan- <
dole cioè come dopo una sorta di dispersione – da cui il termine *cogitare*. *Cogito* (penso) sta infatti a *cogo* (costringo) come *agito* (sprono) sta ad *ago* (spingo), *factito* (faccio di continuo) a *facio* (faccio). Di questa parola (*cogito*) tuttavia la mente rivendica un uso esclusivo, in modo che ormai solo il radunare, cioè costringere, nella mente, non altrove, può dirsi propriamente *cogitare* (pensare).

XII 19. La memoria contiene allo stesso modo i rapporti e le <
infinite leggi dei numeri e delle misure, nessuna delle quali è sta-

sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contrectatae sunt. Audivi sonos verborum, quibus significantur, cum de his disseritur, sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter graece, aliter latine sonant; istae vero nec graecae nec latinae sunt nec aliud eloquiorum genus. Vidi lineas fabrorum vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem, qui non eos videt, et ego doleam ridentem me.

XIII 20. Haec omnia memoria teneo et quomodo ea didicerim memoria teneo. Multa etiam, quae adversus haec falsissime disputantur, audivi et memoria teneo; quae tametsi falsa sunt, tamen ea meminisse me non est falsum; et discrevisse me inter illa vera et haec falsa, quae contra dicuntur, et hoc memini aliterque nunc video discernere me ista, aliter autem memini saepe me discrevisse, cum ea saepe cogitarem. Ergo et intellexisse me saepius ista memini, et quod nunc discerno et intellego, recondo in memoria, ut postea me nunc intellexisse meminerim. Ergo et meminisse me memini, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor.

XII 6. *istae... sunt* om. S 7. *nec graecae... adest* (XVI 9) deest F 11. *intus*: *sensus* S
XIII 1. *quoquomodo* B C D P V 4. *tamenetsi* S 6. *cernere* S 9. *memoriam* A H V 10. *ergo* om. S | *me* om. A C D H V

ta impressa dai sensi del corpo, dal momento che non hanno colore, né suono, né odore, non si gustano, non si palpano. Ho udito i suoni delle parole che le esprimono quando se ne parla, ma una cosa sono le parole, un'altra le cose. Le prime infatti suonano in un modo in greco, in un altro in latino, le seconde invece non appartengono né al greco né al latino né ad altra lingua. Ho visto le <
linee tracciate dai maestri d'arte, a volte sottilissime come fili di ragnatela; ma le linee geometriche sono ben diverse dalle loro immagini che mi vengono trasmesse dal mio occhio carnale: le conosce chiunque le riconosce dentro di sé senza aver pensato a nulla di corporeo. Ho anche percepito con tutti i sensi del corpo i numeri che calcoliamo; ma i numeri stessi, che ci servono per calcolare, sono ben diversi, non coincidono affatto con le immagini dei primi, e proprio per questo esistono in assoluto. Rida di ciò che sto dicendo chi non li vede e io proverò dolore della sua derisione.

XIII 20. Di tutto questo ho memoria, e ho memoria di come <
l'ho appreso. Ho memoria anche dei tanti argomenti che ho sentito falsissimamente opporre a queste verità; ma se gli argomenti sono falsi, falso non è che io ne abbia memoria; e ricordo anche d'aver distinto tra le tesi vere e quelle false che le contestavano, e adesso vedo che distinguo in modo diverso da come ricordo di aver distinto le molte volte in cui ci ho ripensato. Ricordo dunque d'aver compreso più volte queste cose, e ciò che distinguo e comprendo lo conservo nella memoria, per potermi in seguito ricordare di aver compreso. Ricordo insomma di ricordare, e in futuro, se ricorderò di aver potuto ricordare, lo ricorderò proprio grazie alla forza della memoria.

XIV 21. Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam. Quod mirandum non est de corpore: aliud enim animus, aliud corpus. Itaque si praeteritum dolorem corporis gaudens memini, non ita mirum est. Hic vero, cum animus sit etiam ipsa memoria – nam et cum mandamus aliquid ut memoriter habeatur, dicimus: « Vide ut illud in animo habeas », et cum obliviscimur, dicimus: « Non fuit in animo » et « Elapsum est animo », ipsam memoriam vocantes animum – cum ergo ita sit, quid est hoc quod, cum tristitiam meam praeteritam laetus memini, animus habet laetitiam et memoria tristitiam laetusque est animus ex eo, quod inest ei laetitia, memoria vero ex eo, quod inest ei tristitia, tristis non est? Num forte non pertinet ad animum? Quis hoc dixerit? Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt. Ridiculum est haec illis similia putare, nec tamen sunt omni modo dissimilia.

22. Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi, cupiditatem laetitiam metum tristitiam, et quidquid de his disputare potuero dividendo singula per species sui cuiusque generis et definiendo, ibi invenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione

XIV 2. *illo*: *eo* S 11. *vere* C D 14. *lapsum* A H M Z 18. *inest*: *non est* S 27. *potero* B P

XIV 21. La memoria contiene anche i turbamenti del mio <
animo: non come li possiede l'animo stesso nel provarli, ma in modo assai diverso, consono alle attitudini della memoria. Ricordo infatti d'essere stato lieto, senza essere lieto, e ricordo la mia tristezza passata senza essere triste, e mi sovviene senza paura d'aver provato talvolta paura, e ho memoria dei desideri antichi senza più averli. Talvolta, addirittura, ricordo lietamente la tristezza passata e tristemente la letizia. Ciò non stupirebbe, se si trattasse del corpo: ma una cosa è il corpo, un'altra la mente. Che io ricordi lietamente un dolore passato del corpo, non è poi così sorprendente. Ma qui è ben diverso, poiché la memoria è essa stessa mente. Quando infatti mandiamo a memoria qualcosa, per ricordarla diciamo: «Cerca di tenerlo in mente», e quando ce ne dimentichiamo diciamo: «Non ce l'ho in mente» e «M'è uscito di mente», chiamando «mente» la memoria stessa. Ma se è così, come mai, quando ricordo lietamente la mia tristezza passata, la mente è lieta e la memoria triste, e la mente è lieta perché in lei è la letizia, mentre la memoria non è triste perché in lei è la tristezza? Forse che la memoria non appartiene alla mente? Ma chi oserebbe affermarlo? Di fatto la memoria è una specie di ventre della mente, letizia e tristezza sono un po' come i cibi, dolci o amari: quando li affidiamo alla memoria, possono passare in quel ventre ed esservi conservati, ma non possono avere sapore. È ridicolo ritenere i due processi del tutto simili, e tuttavia non sono nemmeno del tutto dissimili.

22. Ma ecco, se dico che i turbamenti dell'animo sono quat- <
tro: desiderio, letizia, paura e tristezza, è dalla memoria che attingo, e qualsiasi discussione posso tenere in proposito, suddividendo e definendo ciascuno secondo il genere e la specie, è dalla memoria che trovo e prendo cosa dire, eppure, quando li rievoco

XIV 15. Ex. 13, 14 etc. 25. Cicero, *Fin.* III 35; *Tusc.* IV 11

perturbor, cum eas reminiscendo commemoro; et antequam recolerentur a me et retractarentur, ibi erant; propterea inde per recordationem potuere depromi. Forte ergo sicut de ventre cibus ruminando, sic ista de memoria recordando proferuntur. Cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a reminiscente, laetitiae dulcedo vel amaritudo maestitiae? An in hoc dissimile est quod non undique simile est? Quis enim talia volens loqueretur, si quotiens tristitiam metumve nominamus, totiens maerere vel timere cogeremur? Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla ianua carnis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit.

XV 23. Sed utrum per imagines an non, quis facile dixerit? Nomino quippe lapidem, nomino solem, cum res ipsae non adsunt sensibus meis; in memoria sane mea praesto sunt imagines earum. Nomino dolorem corporis, nec mihi adest, dum nihil dolet; nisi tamen adesset imago eius in memoria mea, nescirem quid dicerem nec eum in disputando a voluptate discernerem. Nomino salutem corporis, cum salvus sum corpore; adest mihi quidem res ipsa; verum tamen nisi et imago eius inesset in memoria mea, nullo modo recordarer quid huius nominis significaret sonus, nec aegrotantes agnoscerent salute nominata quid esset dictum, nisi eadem imago vi memoriae teneretur, quamvis ipsa res abesset a corpore. Nomino numeros, quibus numeramus; en adsunt in memoria mea non

34. *a* om. S 40. *a* om. B C D P V
XV 5. *dum*: *cum* A H V *dum... adesset* om. S 6. *in*: *a* S 6-7. *a voluptate*: *in -em* S 8. *quidem* om. S V Sk 9. *esset* S 13. *en*: *et* A H

ricordandoli, non sono turbato da nessuno di quei turbamenti; ma ancor prima che io li richiamassi e considerassi erano già lì, ed è per questo che li ho potuti trarre da lì col ricordo. Forse, è come col cibo che ruminando torna su dal ventre: così, ricordando, queste cose tornano su dalla memoria. Ma allora perché chi ne parla, o meglio chi se ne sovviene, non avverte nella bocca del pensiero né dolcezza di letizia né amarezza di mestizia? O forse è proprio questo il punto di differenza tra due cose non totalmente identiche? Chi infatti ne parlerebbe di propria volontà, se ogni volta che nominiamo la tristezza o la paura fossimo costretti a provare tristezza o paura? E tuttavia non ne parleremmo affatto, se non trovassimo nella memoria non solo i suoni delle parole corrispondenti alle immagini impresse dai sensi del corpo, ma anche le nozioni delle cose stesse, che non abbiamo acquisito attraverso alcuna porta del corpo, ma l'animo stesso, avvertendole tramite l'esperienza delle passioni, le ha affidate alla memoria, o la memoria stessa le ha trattenute senza che nessuno gliele affidasse.

XV 23. Ma chi potrebbe facilmente dire se ciò sia avvenuto < tramite immagini o meno? Certo, nomino una pietra, nomino il sole senza che siano presenti ai miei sensi; ma nella mia memoria certo ci sono le loro immagini a disposizione. Nomino il dolore fisico senza che ci sia, senza alcuna sensazione di dolore; ma se non vi fosse la sua immagine nella mia memoria, non saprei cosa sto dicendo e in una discussione non saprei distinguerlo dal piacere. Se nomino la salute fisica essendo in salute, parlo di qualcosa che c'è; se però non vi fosse anche la sua immagine nella mia memoria, non mi ricorderei affatto di ciò che significa il suono di tale parola, né i malati, sentendo parlare di buona salute, saprebbero che cosa significa, se quella stessa immagine non fosse trattenuta dalla forza della memoria, pur essendone il loro corpo privo. Nomino i numeri, coi quali contiamo; in tal caso nella mia memoria

imagines eorum, sed ipsi. Nomino imaginem solis, et haec adest in memoria mea; neque enim imaginem imaginis eius, sed ipsam recolo: ipsa mihi reminiscenti praesto est. Nomino memoriam et agnosco quod nomino. Et ubi agnosco nisi in ipsa memoria? Num et ipsa per imaginem suam sibi adest ac non per se ipsam?

XVI 24. Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem nisi meminissem? Non eundem sonum nominis dico, sed rem quam significat; quam si oblitus essem quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria qua meminerim, oblivio quam meminerim. Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae? Quomodo ergo adest ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum? At si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissemus, nequaquam possemus audito isto nomine rem, quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblivio. Adest ergo, ne obliviscamur, quae cum adest, obliviscimur. An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminimus, sed per imaginem suam, quia, si per se ipsam praesto esset oblivio, non ut meminissemus sed ut oblivisceremur efficeret? Et hoc quis tandem indagabit? Quis comprehendet quomodo sit?

25. Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque

XVI 1. *idem* A H *id idem* M 5. *ergo* om. S 7. *qua*: *ex qua* S *quam* V *quia* M 8. *quam*: *qua non* A H V 12. *possimus* F S, D (a.c.) 12-3. *sono* post *significatur* add. B P 15. *per se*: *se per* S | *ea* F O 16. *ipsa* O, V (a.c.) 18. *comprehendit* B P, F Z (a.c.)

non ci sono le loro immagini, ma loro stessi. Nomino l'immagine del sole, e lei pure è nella mia memoria: io non ne richiamo infatti l'immagine dell'immagine, ma l'immagine stessa: è lei che è a disposizione del mio ricordo. Nomino la memoria e riconosco ciò che nomino. E dove lo riconosco, se non nella memoria? E proprio la memoria sarebbe presente a sé con la propria immagine e non in sé stessa?

XVI 24. Ma allora, quando nomino l'oblio e insieme riconosco ciò che nomino, come farei a riconoscerlo se non l'avessi nella memoria? Non parlo del suono della parola, ma della cosa che essa significa: se infatti me la fossi dimenticata, non sarei certo in grado di riconoscere cosa significa quel suono. Quando dunque ricordo la memoria, è la memoria stessa che è presente a sé stessa; quando invece ricordo l'oblio, sono presenti sia la memoria che l'oblio: la memoria grazie a cui ricordo, l'oblio che ricordo. Ma che cos'è l'oblio se non assenza di memoria? Come dunque può essere presente perché io lo ricordi, se quando è presente non posso ricordare? Eppure, se ciò che ricordiamo lo tratteniamo con la memoria, e, d'altra parte, se non ricordassimo l'oblio, non potremmo mai, sentendone pronunziare il nome, riconoscere ciò che esso significa, allora l'oblio è trattenuto nella memoria. È dunque presente, perché non dimentichiamo ciò che, se è presente, dimentichiamo. Se ne deve forse dedurre che quando lo ricordiamo non c'è l'oblio nella memoria, bensì la sua immagine, perché se ci fosse esso stesso non ci farebbe ricordare, ma dimenticare? Ma chi saprà davvero indagare questo mistero? Chi comprendere come stanno realmente le cose?

25. Io certo, Signore, su ciò m'affatico, su me stesso m'affatico: sono divenuto a me stesso terra di pena e di molto sudore.

XVI 21. Gen. 3, 17. 19

enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus: ego sum, qui memini, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum: quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam. Quid enim dicturus sum, quando mihi certum est meminisse me oblivionem? An dicturus sum non esse in memoria mea quod memini? An dicturus sum ad hoc inesse oblivionem in memoria mea, ut non obliviscar? Utrumque absurdissimum est. Quid illud tertium? Quo pacto dicam imaginem oblivionis teneri memoria mea, non ipsam oblivionem, cum eam memini? Quo pacto et hoc dicam, quandoquidem cum imprimitur rei cuiusque imago in memoria, prius necesse est ut adsit res ipsa, unde illa imago possit imprimi? Sic enim Carthaginis memini, sic omnium locorum, quibus interfui, sic facies hominum quas vidi, et ceterorum sensuum nuntiata, sic ipsius corporis salutem sive dolorem: cum praesto essent ista, cepit ab eis imagines memoria, quas intuerer praesentes et retractarem animo, cum illa et absentia reminiscerer. Si ergo per imaginem suam, non per se ipsam in memoria tenetur oblivio, ipsa utique aderat, ut eius imago caperetur. Cum autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria conscribebat, quando id etiam, quod iam notatum invenit, praesentia sua delet oblivio? Et tamen quocumque modo, licet sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblivionem meminisse me certus sum, qua id quod meminerimus obruitur.

24. *ita*: *tam* P *tamen* B 28. *oblivione* D F M, C (a.c.) 37-8. *nuntiatas* C D Z *-tis* F *-tos* M 46. *iste modus* C D F | *etiam* om. S 47. *qua*: *quia* H V

Giacché adesso non «scrutiamo le plaghe del cielo», né misuriamo le distanze tra gli astri, né cerchiamo le leggi dell'equilibrio terrestre: sono io che ricordo, io la mente. Non è poi così strano che mi sia lontano tutto ciò che non sono: ma cosa può essermi più vicino di me stesso? Eppure, ecco, non riesco a comprendere la potenza della mia memoria, io che senza il suo aiuto non potrei neppure nominarmi. E che cosa dovrei dire, dal momento che sono certo di ricordare l'oblio? Che ciò che ricordo non è nella mia memoria? O che l'oblio inerisce alla mia memoria in modo tale ch'io non possa dimenticarlo? Possibilità entrambe assurdissime. Ce n'è forse una terza? Ma come potrei dire che, quando lo ricordo, la mia memoria conserva l'immagine dell'oblio, non l'oblio stesso? Come potrei, se quando l'immagine di una cosa s'imprime nella memoria, è necessario che prima vi sia la cosa stessa, da cui muova l'immagine per imprimersi? È così che ricordo Cartagine, tutti i luoghi in cui sono stato, i volti degli uomini che ho visto e ciò che gli altri sensi mi hanno trasmesso, così la salute stessa o la sofferenza del mio corpo: quando c'erano, la memoria ne ha tratto le immagini, consentendomi poi di contemplarle come presenti e richiamarle alla mente quando, pur assenti, le avessi ricordate. Se dunque non è l'oblio stesso che rimane nella memoria, bensì la sua immagine, è necessario che comunque vi fosse, perché la sua immagine s'imprimesse. Ma, se c'era, come poteva iscrivere la sua immagine nella memoria, se con la sua sola presenza l'oblio cancella tutto ciò che vi trova già impresso? Eppure, in qualche modo, per incomprensibile e inesplicabile che sia, in qualche modo sono certo di ricordare l'oblio stesso, quel medesimo che cancella ogni ricordo.

22. Cicero, *Div.* II 30 (Ennius, v. 277 Vahlen)

XVII 26. Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehe-
5 menter. Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi – quas et cum ani-
10 mus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria – per haec omnia discurro et volito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam: tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter! Quid igitur agam, tu vera mea vita, Deus meus? Transibo
15 et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen? Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere unde attingi potes, et inhaerere tibi unde inhaereri
20 tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapien-
25 tiorem me fecit, transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?

XVII 1. *ista* ante *vis* add. B P 11. *atque* post *hac* add. B P 16. *perveniam* B P | *lumen?* Pe: *lumen* Sk Ve | *ecce* om. S 19. *potest* A H V | *inhaerere* A F H M V 24. *segregavit* C D F Z | *a volatilibus* B O P V: *volat-* A C D G H M S Z Sk Pe *volatibus* F 25. *ut ubi* H O P, M (a.c.): *ut ibi* G S, M (p.c.) *et ubi* A B C D F V Z 26. *vera* B P | *bona* B C D F G P V Z | *secure* M *et secura* B C D F G P V Z | *ut ubi* A H O V: *ut ibi* G M S *et ubi* B C D F P Z

XVII 26. Grande è la potenza della memoria, qualcosa di ter- <
rificante, mio Dio, la sua profonda e infinita complessità; e tutto questo è la mente, tutto questo sono io. Cosa sono io dunque, mio Dio? Quale la mia natura? Una vita varia, multiforme, prodigiosamente immensa. Ecco, nei campi, negli antri, nelle innumerevoli caverne della mia memoria, nel fitto senza numero d'innumerevoli forme di cose che vi sono giunte sia tramite le immagini, come quelle corporee, sia esse stesse, come le arti liberali, sia tramite non so quali nozioni o notazioni, come i sentimenti dell'animo – che la memoria continua a trattenere anche quando l'animo non prova più nulla, nonostante che ciò che è nella memoria sia anche nell'animo –, per tutti questi luoghi io trascorro svolazzando qua e là, avventurandomi quanto posso anche all'interno, e dovunque non c'è fine: così grande è la potenza della memoria, così grande la forza vitale di un uomo che vive per morire! Cosa dunque devo fare, tu vera mia vita, mio Dio? Sorpasserò anche questa mia forza che si chiama memoria, la sorpasserò e tenderò a te, dolce lume? Che mi dici? Ecco che io salendo per la mia mente a te che mi sovrasti immobile, sorpasserò anche questa mia forza che si chiama memoria, nel desiderio di coglierti dove puoi essere colto, e di aderire a te dove aderirti è possibile. È vero che anche bestie e uccelli hanno memoria: non ritroverebbero altrimenti i loro covi e i loro nidi, né le molte altre cose a cui si sono abituati; non potrebbero infatti abituarsi a qualcosa se non con la memoria. Sorpasserò dunque la memoria, e coglierò colui che «mi ha separato dai quadrupedi e mi ha fatto più sapiente dei volatili del cielo». Sorpasserò anche la memoria, ma dove ti troverò, vero bene e sicura dolcezza, dove ti troverò? Se ti trovo al di fuori della mia memoria, non ho memoria di te. Ma come posso trovarti, se di te non ho memoria?

XVII 16. Eccl. 11, 7 24. Iob 35, 11

XVIII 27. Perdiderat enim mulier dragmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret utrum ipsa esset, si memor eius non esset? Multa memini me perdita quaesisse atque invenisse. Inde istuc scio, quia, cum quaererem aliquid eorum et diceretur mihi: « Num forte hoc est? », « Num forte illud? », tamdiu dicebam: « Non est », donec id offerretur quod quaerebam. Cuius nisi memor essem quidquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non invenirem, quia non agnoscerem. Et semper ita fit, cum aliquid perditum quaerimus et invenimus. Verum tamen si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, veluti corpus quodlibet visibile, tenetur intus imago eius et quaeritur, donec reddatur aspectui. Quod cum inventum fuerit, ex imagine, quae intus est, recognoscitur. Nec invenisse nos dicimus quod perierat, si non agnoscimus, nec agnoscere possumus, si non meminimus: sed hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur.

XIX 28. Quid? Cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit cum obliviscimur et quaerimus ut recordemur, ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria? Et ibi si aliud pro alio forte offeratur, respuimus, donec illud occurrat quod quaerimus. Et cum occurrit, dicimus: « Hoc est »; quod non diceremus nisi agnosceremus, nec agnosceremus nisi meminissemus. Certe ergo obliti fueramus. An non totum exciderat, sed ex parte quae tenebatur, pars alia quaerebatur, quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat, et quasi detrun-

XVIII 2. *veniret* V (a.c.) *invenisset* B G P 5. *istud* A C D G M V Z 6. *num* (1): *numquid* A H V 13. *aspectus* C D *-tu* F 16. *sed*: *et* C D F Z
XIX 5. *occurrerit* B C D F P V Z 7. *ergo*: *enim* S 8. *quae* O S Z: *quia* F *qua* cett. codd.

XVIII 27. La donna che aveva perso una dracma e la cercò con la lucerna, se non ne avesse avuto memoria, non l'avrebbe trovata. Trovata infatti la dracma, come avrebbe potuto sapere che era quella, se non se la fosse ricordata? Ricordo di aver cercato e ritrovato molte cose che avevo perduto. E so che, nel cercarne qualcuna, a domande come «È forse questa?», «È forse quest'altra?», continuavo a rispondere di no finché non mi si mostrava quella che cercavo. Se, quale che fosse, non ne avessi avuto memoria, anche se me l'avessero mostrata non l'avrei riconosciuta e non l'avrei trovata. Ed è sempre così quando cerchiamo e troviamo qualcosa che avevamo smarrito. Quando qualcosa ci scompare dalla vista, non dalla memoria, intendo qualcosa come un corpo visibile, la sua immagine è trattenuta dentro di noi e noi possiamo cercarla finché non è restituita alla nostra vista. Ma quando l'abbiamo trovata, la riconosciamo in base all'immagine che avevamo dentro. Non diciamo del resto di aver trovato qualcosa che è sparito se non lo riconosciamo, e non possiamo riconoscerlo se non ce lo ricordiamo: anche se era sparito dalla vista, era trattenuto dalla memoria.

XIX 28. Ma come! Quando è la memoria che perde qualcosa, <
come ad esempio quando dimentichiamo e cerchiamo di ricordare, dove cerchiamo se non nella stessa memoria? E qui, se si presenta una cosa per un'altra, la respingiamo finché non si presenta ciò che cerchiamo. E allorché si presenta diciamo: «È questa»; ciò che non diremmo senza riconoscerla, e non la riconosceremmo senza ricordarla. Ce n'eravamo dunque realmente dimenticati. O forse non l'avevamo persa del tutto, e con la parte che restava cercavamo quell'altra, poiché la memoria sentiva di non ripensarle più insieme com'era abituata, e quasi zoppicando con

XVIII 1. Ev. Luc. 15, 8 15. Ev. Luc. 15, 9

cata consuetudine claudicans reddi quod deerat flagitabat? Tamquam si homo notus sive conspiciatur oculis sive cogitetur et nomen eius obliti requiramus, quidquid aliud occurrerit non conectitur, quia non cum illo cogitari consuevit ideoque respuitur, donec illud adsit, ubi simul adsuefacta notitia non inaequaliter adquiescat. Et unde adest nisi ex ipsa memoria? Nam et cum ab alio commoniti recognoscimus, inde adest. Non enim quasi novum credimus, sed recordantes approbamus hoc esse, quod dictum est. Si autem penitus aboleatur ex animo, nec admoniti reminiscimur. Neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus.

XX 29. Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te. Quomodo ergo quaero vitam beatam? Quia non est mihi, donec dicam: « Sat, est illic ». Ubi oportet ut dicam quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitam, sive quam numquam scierim sive quam sic oblitus fuerim, ut me nec oblitum esse meminerim. Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo. Et est alius quidam modus, quo quisque cum habet eam, tunc beatus est, et sunt qui spe beati sunt. Inferiore modo isti habent eam quam illi, qui iam re ipsa beati

13. *cogitare* F V *-tatio* Z 15. *assuescat* M V, A (add. in marg.)
XX 8. *cognitam* S 10. *quam*: *qua* S 14-6. *inferiore... sunt* om. S

quest'abitudine monca esigeva che le si restituisse la parte che mancava? Come quando vediamo o pensiamo una persona nota e cerchiamo di ricordarci il suo nome che non ci sovviene, qualsiasi altro nome ci sovvenga non lo colleghiamo a essa, poiché non c'era l'abitudine di pensarli insieme, e perciò lo scartiamo finché non salta fuori quello che corrisponde adeguatamente alla nozione abituale. E di dove salta fuori, se non dalla stessa memoria? Anche quando lo ricordiamo stimolati da un altro, è sempre da lì che viene. Non ci crediamo infatti come a cosa del tutto nuova, ma ricordando riconosciamo che è proprio quello che c'era stato detto. Se invece fosse completamente sparito dalla mente, non ce ne ricorderemmo nemmeno dopo che ce l'hanno suggerito. Non ce ne siamo perciò dimenticati del tutto, se almeno ci ricordiamo d'essercene dimenticati. Una cosa perduta non si può nemmeno cercare, se ce ne siamo completamente dimenticati.

XX 29. Come ti cerco dunque, Signore? Cercando te, mio <
Dio, cerco la felicità. Ti cercherò, affinché l'anima mia viva. Il mio corpo vive della mia anima, la mia anima vive di te. E in che modo cerco la felicità? Mia non è finché non dico: «Basta: è qui». Ma devo dire in che modo la cerco: se tramite il ricordo, come se l'avessi dimenticata ma ricordassi di averla dimenticata, oppure per un istintivo desiderio di conoscere una felicità sconosciuta, sia che non l'abbia mai conosciuta, sia che l'abbia dimenticata al punto da dimenticare di averla conosciuta. Non è una vita felice ciò che tutti vogliono e neppur uno non vuole? Ma dove l'hanno conosciuta, per volerla così? Dove l'hanno vista, per amarla? Eppure, la possediamo, non so in che modo. E c'è il modo per cui uno è felice quando la possiede, e c'è chi è felice nella speranza di possederla. Costui la possiede in misura inferiore a

XX 2. Ps. 68, 33 10. Cicero, *Tusc.* V 28

sunt, sed tamen meliores quam illi, qui nec re nec spe beati sunt. Qui tamen etiam ipsi nisi aliquo modo haberent eam, non ita vellent beati esse: quod eos velle certissimum est. Nescio quomodo noverunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua satago utrum in memoria sit, quia, si ibi est, iam beati fuimus aliquando –, utrum singillatim omnes, an in illo homine, qui primus peccavit, in quo et omnes mortui sumus et de quo omnes cum miseria nati sumus, non quaero nunc, sed quaero, utrum in memoria sit beata vita. Neque enim amaremus eam, nisi nossemus. Audivimus nomen hoc et omnes rem ipsam nos appetere fatemur; non enim sono delectamur. Nam hoc cum latine audit Graecus, non delectatur, quia ignorat quid dictum sit; nos autem delectamur, sicut etiam ille, si graece hoc audierit, quoniam res ipsa nec graeca nec latina est, cui adipiscendae Graeci Latinique inhiant ceterarumque linguarum homines. Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderent. Quod non fierent, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur.

XXI 30. Numquid ita, ut meminit Carthaginem qui vidit? Non: vita enim beata non videtur oculis, quia non est corpus. Numquid sicut meminimus numeros? Non: hos enim qui habet in notitia, non adhuc quaerit adipisci; vitam vero beatam habemus in notitia ideoque amamus et tamen adhuc adipisci eam volumus, ut beati simus. Numquid sicut meminimus eloquentiam? Non: quamvis enim et hoc nomine audito recordentur ipsam rem, qui etiam nondum sunt eloquentes multi-

25. *audivimus* S V, G (a.c.) Sk: *-dimus* cett. codd. Ve 26. *ipsam*: *omnes* S 27-8. *non... ignorat* om. S 32. *possint* S 33. *fierent* O S: *fieret* cett. codd. Sk Pe Ve
XXI 4. *notitiam* G 5. *notitiam* A C D F G M V S | *adhuc* om. C D Z 7. *enim* om. S 8. *nondum*: *non* O

chi la possiede di fatto, ma superiore a chi non la possiede né di fatto né in speranza. Ma questi a sua volta non vorrebbe così tanto esser felice se non ne possedesse una qualche nozione: e che lo voglia è più che certo. Non so come l'abbia conosciuta, eppure la possiede, dal momento che ne ha – non so come – una qualche nozione, che mi sforzo di capire se si trova nella memoria: perché, se è lì, vi fu un tempo in cui fummo felici. Lo fummo ciascuno individualmente, o in colui che commise il primo peccato, nel quale tutti siamo morti e dal quale tutti siamo nati nell'infelicità? Ma non è questo che adesso mi chiedo: mi chiedo invece: è nella memoria, la felicità? Senza conoscerla, di certo non l'ameremmo. Ne abbiamo udito il nome e tutti affermiamo di aspirare alla cosa stessa: non è certo il semplice suono della parola a sedurci. Se infatti un greco lo sente dire in latino, non prova alcun piacere, poiché ne ignora il significato; noi invece ne traiamo piacere, come farebbe anche il greco, se la sentisse dire in greco, giacché la cosa in sé non è né greca né latina, ma al suo conseguimento aspirano Greci, Latini e uomini d'ogni lingua. Tutti la conoscono, e se si potesse chiedere con una parola comprensibile a tutti se vogliono essere felici, risponderebbero senza esitare di sì. Ciò che non sarebbero, se non avessero nella memoria la cosa significata da tale parola.

XXI 30. Ma come avviene? Forse come ricorda Cartagine chi <
l'ha vista? No: la felicità non si vede con gli occhi, non ha corpo. O forse come ricordiamo i numeri? No: chi ne ha notizia, non cerca anche di possederli, mentre la nozione che abbiamo della felicità ce la fa amare, ma anche desiderare di possederla per essere felici. O forse come ricordiamo l'eloquenza? No: sebbene, a sentirne il nome, ricordino la cosa anche coloro che eloquenti an-

22. 1 Ep. Cor. 15, 22

que esse cupiant – unde apparet eam esse in eorum notitia –, tamen per corporis sensus alios eloquentes animadverterunt et delectati sunt et hoc esse desiderant – quamquam nisi ex interiore notitia non delectarentur neque hoc esse vellent, nisi delectarentur –, beatam vero vitam nullo sensu corporis in aliis experimur. Numquid sicut meminimus gaudium? Fortasse ita. Nam gaudium meum etiam tristis memini sicut vitam beatam miser, neque umquam corporis sensu gaudium meum vel vidi vel audivi vel odoratus sum vel gustavi vel tetigi, sed expertus sum in animo meo, quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae, ut id reminisci valeam aliquando cum aspernatione, aliquando cum desiderio pro earum rerum diversitate, de quibus me gavisum esse memini. Nam et de turpibus gaudio quodam perfusus sum, quod nunc recordans detestor atque execror, aliquando de bonis et honestis, quod desiderans recolo, tametsi forte non adsunt, et ideo tristis gaudium pristinum recolo.

31. Ubi ergo et quando expertus sum vitam meam beatam, ut recorder eam et amem et desiderem? Nec ego tantum aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus. Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus. Sed quid est hoc? Quod si quaeratur a duobus utrum militare velint, fieri possit ut alter eorum velle se, alter nolle respondeat: si autem ab eis quaeratur utrum esse beati velint, uterque se statim sine ulla dubitatione dicat optare, nec ob aliud velit ille militare, nec ob aliud iste nolit, nisi ut beati sint. Num forte quoniam alius hinc, alius inde gaudet? Ita se omnes beatos esse velle consonant, quemadmodum consonarent si hoc interrogarentur, se velle gaudere atque ipsum gaudium vitam bea-

9. *notitiam* A C D F S | 17. *vel audivi* om. S | 18. *in animo... sum* om. S | 30. *quod*: *quid* S | 32. *se* om. A H V | 33. *ulla* om. S | *dicant* A H | *ille velit* S *velit se esse ille* V | 34. *nec*: *non* S

cora non sono (e in molti vorrebbero esserlo) – dal che si vede che devono averne una qualche nozione –, è tuttavia attraverso i sensi del corpo che hanno conosciuto altri che sono eloquenti e ne hanno tratto piacere e vogliono esserlo anch'essi, pur non potendo trarne piacere senza già averne nozione dentro di sé, né volere impadronirsene senza averne tratto piacere. La felicità altrui, al contrario, non c'è senso del corpo che possa darcene esperienza. Forse, allora, come ricordiamo la gioia? Forse sì. Anche nella tristezza ricordo la gioia, come nell'infelicità la felicità, pur non avendo mai visto o udito o annusato o assaggiato o toccato la gioia coi sensi del corpo, ma solo sperimentato nel mio animo quando mi sono rallegrato, e la nozione mi si è impressa nella memoria, mettendomi in grado di ricordarmene ora con disprezzo, ora con desiderio, a seconda dei diversi motivi per cui ricordo di aver gioito. M'è capitato infatti di sentirmi inondato di gioia per ragioni vergognose, di cui ora mi ricordo con abominazione ed esecrazione, a volte invece per ragioni buone e onorevoli, di cui mi rammento con nostalgia, e se per caso adesso mi mancano, è triste il ricordo della gioia che fu.

31. Dove dunque e quando ho sperimentato la felicità, per <
poterla ricordare, amare, desiderare? E non si tratta di un'aspirazione mia, o condivisa con pochi: tutti vogliamo essere felici. Ma se non ne avessimo una cognizione precisa, la volontà di averla non sarebbe tanto decisa. Ma «che significa ciò»? Chiedi a due se vogliono arruolarsi: può succedere che uno risponda di sì, l'altro di no; ma chiedi loro se vogliono essere felici: entrambi risponderebbero di sì all'istante, senza esitare, né per altra ragione l'uno si arruolerebbe e l'altro no, se non per essere felice. Forse perché uno gode di una cosa, l'altro di un'altra? Tutti comunque sono d'accordo nel voler essere felici, come sarebbero d'accordo nel rispondere, se fosse loro chiesto, che desiderano godere, e questa

XXI 27. Cicero, *Tusc.* V 28 30. Ex. 13, 14, etc.

tam vocant. Quod etsi alius hinc, alius illinc adsequitur, unum est tamen quo pervenire omnes nituntur, ut gaudeant. Quae quoniam res est, quam se expertum non esse nemo potest dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatae vitae nomen auditur.

XXII 32. Absit, Domine, absit a corde servi tui, qui confitetur tibi, absit, ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem. Est enim gaudium quod non datur impiis, sed eis qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur.

XXIII 33. Non ergo certum est quod omnes esse beati volunt, quoniam qui non de te gaudere volunt, quae sola vita beata est, non utique vitam beatam volunt. An omnes hoc volunt, sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non faciant quod volunt, cadunt in id quod valent eoque contenti sunt, quia illud quod non valent, non tantum volunt, quantum sat est ut valeant? Nam quaero ab omnibus utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere: tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se velle. Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus, inluminatio mea, salus faciei meae, Deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos ex-

40. *esse* post *se* add. S
XXII 5. *de te ad te* S
XXIII 3. *beatam vitam* B C D O Ve 4. *et* om. C D F 4-5. *autem* post *spiritus* add. C D 10. *se esse* A F H V

gioia è ciò che chiamano felicità. E anche se ciascuno la persegue a suo modo, unico è il fine a cui tutti tendono: godere. E poiché la gioia è tale che nessuno può dire di non averla sperimentata, per questo la riconosciamo, rintracciandola nella memoria, ogni volta che si sente parlare di felicità.

XXII 32. Lungi, o Signore, lungi dal cuore del tuo servo che <
a te si confessa, lungi il pensiero di esser felice, quale che sia la gioia di cui godo. Vi è una gioia che non è concessa agli empi, bensì a coloro che ti servono per amore: la loro gioia sei tu. Ed è questa la vera felicità: godere in te, di te, per te: questa e non altra. Chi ritiene che sia un'altra, cerca un'altra gioia, ma non quella vera. E tuttavia la loro volontà non si allontana da una certa immagine di godimento.

XXIII 33. Non è dunque certo che tutti vogliono essere feli- <
ci: chi non vuole godere in te, unica vera felicità, non vuole la felicità. O che forse non la vogliono tutti, ma poiché «le bramosie della carne sono contro lo spirito e le bramosie dello spirito contro la carne, non fanno ciò che vogliono», ma si adattano a ciò che possono e ne sono paghi, perché ciò che non possono non lo vogliono quanto basta per riuscire? Chiedo a tutti loro se preferiscano godere del vero o del falso: nessuno esita a dire che preferisce godere del vero, come non esita a dire di voler essere felice.
Giacché la felicità è il godimento del vero, cioè il godimento di <
te, «che sei la verità», Dio, «mia luce, salvezza dei miei occhi, mio Dio». Questa felicità tutti la vogliono, questa vita, che è la sola felice, tutti la vogliono, tutti vogliono godere della verità.

XXII 3. Is. 48, 22
XXIII 4. Ep. Gal. 5, 17 8. 1 Ep. Cor. 13, 6 11. Ev. Io. 14, 6 12. Ps. 26, 1 Ps. 41, 6-7. 12

pertus sum qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum. Cur ergo non de illa gaudent? Cur non beati sunt? Quia fortius occupantur in aliis, quae potius eos faciunt miseros quam illud beatos, quod tenuiter meminerunt. Adhuc enim modicum lumen est in hominibus: ambulent, ambulent, ne tenebrae comprehendant.

34. Cur autem veritas parit odium et inimicus eis factus est homo tuus verum praedicans, cum ametur beata vita, quae non est nisi gaudium de veritate, nisi quia sic amatur veritas, ut, quicumque aliud amant, hoc quod amant velint esse veritatem, et quia falli nollent, nolunt convinci quod falsi sint? Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant. Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem. Quia enim falli nolunt et fallere volunt, amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat. Inde retribuet eis, ut, qui se ab ea manifestari nolunt, et eos nolentes manifestet et eis ipsa non sit manifesta. Sic, sic, etiam sic animus humanus, etiam sic caecus et languidus, turpis atque indecens latere vult, se autem ut lateat aliquid non vult. Contra illi redditur, ut ipse non lateat veritatem, ipsum autem veritas lateat. Tamen etiam sic, dum miser est, veris mavult gaudere

15. *velint* B P 17. *qui* C D Z 24. *ne... comprehendant* A H S V, O (a.c.): *ne eos tenebrae comprehendant* B C D F P Z, O (p.c.) *ne ten- compr- eos* G M 25. *ei* S 27. *nisi* om. C D F 29. *nolunt* G M | *sunt* C D V Z 32-3. *ipsa se* C D F *se ipsam* M *ipsam* V 33. *indicant et* V *indicaret* O 33-4. *retribuit* C D G M Z *-buat* A 38. *veritate* A V *-ti* F H *quod vult* Z

Ho visto molti desiderosi di ingannare, nessuno di essere ingannato. Dove dunque avranno avuto cognizione della felicità se non dove l'hanno avuta della verità? L'amano anch'essa, la verità, dal momento che non vogliono essere ingannati, e, amando la felicità, che non è altro che gioia della verità, amano appunto la verità stessa, né l'amerebbero se non ne avessero una qualche nozione nella loro memoria. Perché dunque non ne godono? Perché non sono felici? Perché si sono già fatti prendere da altre cose, che li rendono più infelici di quanto non li renda felici ciò di cui hanno un così tenue ricordo. «Ancora per un po' di tempo c'è luce» tra gli uomini: in cammino dunque, in cammino, «affinché le tenebre non li sorprendano.»

34. Ma perché «la verità genera odio» e l'uomo tuo che predica il vero diventa per loro un nemico, dal momento che amano <
la felicità, che non è che gioia della verità, se non perché la verità è amata al punto che quanti amano qualcos'altro vogliono che l'oggetto del loro amore sia la verità, e poiché non vogliono essere ingannati, non vogliono persuadersi d'essere in errore? Odiano dunque la verità a causa di ciò che amano in luogo della verità. L'amano se splende, l'odiano se confuta. Poiché infatti non vogliono essere ingannati ma vogliono ingannare, l'amano quando si scopre, e la odiano quando li scopre. E li ripagherà allo stesso <
modo: come non vogliono essere scoperti da lei, lei li scoprirà a loro dispetto, ma a loro non si scoprirà. Così, così, fin così cieco e debole, fin così turpe e ignobile, l'animo umano vuol restare nascosto, ma non vuole che alcunché gli resti nascosto. Ne è ricambiato col non restare nascosto alla verità, mentre la verità resta nascosta a lui. E tuttavia, pur in tanta miseria, preferisce il godimento del vero a quello del falso. Sarà dunque felice quan-

23. Ev. Io. 12, 35 25. Terentius, *Andria* 68 Ev. Io. 8, 40; Ep. Gal. 4, 16 31. Ev. Io. 3, 20; 5, 35

quam falsis. Beatus ergo erit, si nulla interpellante molestia de ipsa, per quam vera sunt omnia, sola veritate gaudebit.

XXIV 35. Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te inveni, quod non meminissem, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te. Hae sunt sanctae deliciae meae, quas donasti mihi misericordia tua respiciens paupertatem meam.

XXV 36. Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneas in ea, sed in qua eius parte maneas, hoc considero. Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur contristamur cupimus metuimus meminimus obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici. Et quid quaero, quo loco eius

XXIV 1. *ecce quantum... ante oculos meos est* (XXXIV 53) apud Eug 2. *invenio* S 6. *te* post *didici* add. B P 8. *haec* C D F Eug, B Z (a.c.) *haeae* G
XXV 1. *sed*: *sub* S 2. *illic* ante *tibi* add. B P Z 4. *eam* F V 10. *es*: *est* Eug

do, senza ostacolo o imbarazzo, godrà della sola verità per cui sono vere tutte le cose.

XXIV 35. Ecco quanto ho spaziato cercandoti nella mia memoria, Signore, e al di fuori di essa non ti ho trovato. Né ho trovato di te qualcosa che non fosse ricordo, da quando ti ho conosciuto. Poiché da quando ti ho conosciuto non ti ho più dimenticato. Dove ho trovato la verità, lì ho trovato il mio Dio, la verità stessa; e da quando l'ho conosciuta, non l'ho più dimenticata. Da quando ti ho conosciuto, rimani nella mia memoria, e lì ti ritrovo quando mi ricordo di te e di te mi diletto. Queste sono le mie sante delizie, che mi hai donato nella tua misericordia guardando alla mia povertà.

XXV 36. Ma dove dimori nella mia memoria, Signore, dove < vi dimori? Qual giaciglio ti sei costruito? Quale santuario ti sei edificato? Hai concesso alla mia memoria l'onore di dimorare in lei, ma in quale sua parte dimori? Questo mi chiedo. Ricordandoti, ho sorpassato quella parte della memoria che ho in comune con le bestie: non riuscendo a trovarti tra le immagini delle cose corporee, sono passato nella parte in cui ho depositato i sentimenti del mio animo, ma neppure lì ti ho trovato. E sono entrato nella sede che il mio animo stesso possiede nella mia memoria, poiché l'animo ricorda anche sé stesso, ma tu non c'eri, giacché, così come non sei né un'immagine corporea né un sentimento d'essere vivente, come gioia, tristezza, desiderio, paura, ricordo, oblio e simili, allo stesso modo non sei neppure l'animo, poiché sei Signore e Dio dell'animo, e tutto questo è mutevole mentre tu rimani immutabile sopra ogni cosa, e ti sei degnato di abitare nella mia memoria, dal momento in cui ti ho conosciuto. Perché mai

XXIV 5. Ev. Io. 14, 6 9. Ps. 30, 8

habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini ex quo te didici, et in ea te invenio cum recordor te.

XXVI 37. Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit.

XXVII 38. Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fraglasti et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me et exarsi in pacem tuam.

XXVIII 39. Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et viva erit vita mea tota plena te. Nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum, quoniam tui

17. *eam* S V 18. *te* (2) om. S
XXVI 5. *praesidens* F Z 6. *etiam* om. S
XXVII 4. *et* ante *ea* add. Eug 7. *fraglasti* D S V Z, P (p.c.): *flagrasti* cett. codd. Ve *fragrasti* Sk Pe
XXVIII 1. *ex omni me*: *et omnino* V *ex omni me omnino* A H *ex homine* Z

cerco in qual suo luogo tu dimori, come se là vi fossero luoghi? In essa abiti certamente, poiché ti ricordo dal momento in cui ti ho conosciuto, e in essa ti trovo, quando ti ricordo.

XXVI 37. Dove dunque ti ho trovato, per conoscerti? Nella <
mia memoria non c'eri, prima che ti conoscessi. Dove dunque ti ho trovato, per conoscerti, se non in te sopra di me? E non c'è spazio, da nessuna parte; ci allontaniamo, ci avviciniamo e non c'è spazio, da nessuna parte. Verità, dovunque t'assidi sovrastando tutti quelli che ti consultano, e a tutte le domande rispondi contemporaneamente, per diverse che siano. Limpidamente rispondi, ma non tutti odono limpidamente. Tutti chiedono quel che vogliono, ma non sempre odono quel che vogliono. Il migliore dei tuoi servi è colui che si preoccupa non tanto di udire da te ciò che vuole, ma piuttosto di volere ciò che da te ode.

XXVII 38. Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto <
nuova, tardi ti ho amato! Ed ecco, tu eri dentro e io fuori, e lì ti cercavo e, brutto com'ero, mi gettavo sulle bellezze da te create. Eri con me, ma io non ero con te. Da te mi tenevano lontano cose che, se non fossero in te, non sarebbero. Gridasti e chiamasti e spezzasti la mia sordità, balenasti, splendesti e scacciasti la mia cecità, schiudesti il tuo profumo, ne respirai e a te anelo, ne gustai e di te ho fame e sete, mi toccasti, e m'infiammai della tua pace.

XXVIII 39. Quando mi sarò unito a te con tutto me stesso, <
non avrò più né dolore né pena, e viva sarà la mia vita tutta piena di te. Ora, poiché tu chi riempi sollevi verso di te, io, non essen-

XXVII 8. Ps. 33, 9; 1 Ep. Pet. 2, 3 Ev. Matth. 5, 6; 1 Ep. Cor. 4, 11
XXVIII 1. Ps. 62, 9 2. Ps. 9, 28 (10, 7); 89, 10

plenus non sum, oneri mihi sum. Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, et ex qua parte stet victoria nescio. Contendunt maerores mei mali cum gaudiis bonis, et ex qua parte stet victoria nescio. Ei mihi! Domine, miserere mei! Ei mihi! Ecce vulnera mea non abscondo: medicus es, aeger sum; misericors es, miser sum. Numquid non temptatio est vita humana super terram? Quis velit molestias et difficultates? Tolerari iubes ea, non amari. Nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat. Quamvis enim gaudeat se tolerare, mavult tamen non esse quod toleret. Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? Vae prosperitatibus saeculi semel et iterum a timore adversitatis et a corruptione laetitiae! Vae adversitatibus saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis, et quia ipsa adversitas dura est, et ne frangat tolerantiam! Numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?

XXIX 40. Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis. Imperas nobis continentiam. *Et cum scirem*, ait quidam, *quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum*. Per continentiam quippe conligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes et numquam extingueris, caritas, Deus meus, accende me! Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis.

4. *non*: *nondum* S 6. *ei mihi domine miserere mei* post *nescio* add. B P 11. *tolerare* F H S V 14. *prosperis*: *-ra* S 15. *humanae vitae* B F G P 18. *ne*: *non* O 18-9. *tolerantia* C D F
XXIX 1. *valde* om. M S 6. *magne* post *defluximus* add. A H 8. *ades* S

do pieno di te, sono di peso per me. Le mie gioie, per le quali do- <
vrei piangere, lottano con le tristezze, per le quali dovrei gioire, e da che parte stia la vittoria, non so. Lottano le mie tristezze cattive con le gioie buone, e da che parte stia la vittoria, non so. Ahimè! «Signore, abbi pietà di me!» Ahimè! Ecco, le mie piaghe non le nascondo: tu sei medico, io malato; tu sei misericordioso, io misero. Non è dunque «tentazione, la vita umana sulla terra»? Chi può volere fastidi e contrarietà? Ci ordini di sopportarli, non di amarli. Nessuno ama ciò che sopporta, anche se ama sopporta- <
re. Per quanto gioisca di sopportare, preferirebbe che non ci fosse nulla da sopportare. Nell'avversità rimpiango il benessere, nel benessere temo l'avversità. Qual è lo stato intermedio, in cui «la vita umana» non sia «tentazione»? Maledetto il benessere del mondo, una volta e due volte, per la paura dell'avversità e per la caducità della gioia! Maledetta l'avversità del mondo, una volta, e due e tre, per il rimpianto del benessere, e perché l'avversità stessa è dura, e c'è da temere che spezzi la nostra resistenza! Non è forse «la vita umana sulla terra tentazione» senza fine?

XXIX 40. E ogni mia speranza è tutta nella tua sconfinata misericordia. Da' ciò che comandi e comanda ciò che vuoi. Ci im- <
poni la continenza. «Poiché so» disse qualcuno «che nessuno può essere continente, se non per dono di Dio, già questa è sapienza, sapere di chi è il dono.» Grazie infatti alla continenza ci raccogliamo e ricomponiamo in quell'unità dalla quale siamo defluiti riversandoci nel molteplice. Meno ti ama chi con te ama anche qualcos'altro, e non per amor tuo. O amore, che sempre ardi e mai ti estingui, carità, mio Dio, accendimi! Comandi la continenza: da' ciò che comandi, e comanda ciò che vuoi.

7. Ps. 30, 10 9. Iob 7, 1
XXIX 3. Sap. 8, 21

XXX 41. Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi. Iussisti a concubitu et de ipso coniugio melius aliquid, quam concessisti, monuisti. Et quoniam dedisti, factum est et antequam dispensator sacramenti tui fierem. Sed adhuc vivunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occursantur mihi vigilanti quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum valet imaginis inlusio in anima mea, in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilanti vera non possunt. Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus? Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem transeo vel huc inde retranseo! Ubi est tunc ratio, qua talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis? Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores, atque in eo castissime permanentes nullum talibus inlecebris adhibemus adsensum? Et tamen tantum interest ut, cum aliter accidit, evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus.

42. Numquid non potens est manus tua, Deus omnipotens, sanare omnes languores animae meae atque abundantio-

XXX 2. *et* (1): *a* A H *et a* Z 10. *illius* post *imaginis* add. S | *in* (2) O S, M (a.c.): *et in* cett. codd. 11. *persuadeant* om. S 14. *quod* F G H M Eug *quoquo* V (a.c.) 15. *transeo* S | *illa* ante *ratio* add. G M | *quae* B C D H O P, V (p.c.) 16. *inconcussu*s* G *-ussa* Z | *maneo* B P

XXX 41. Mi comandi certamente di astenermi «dalla concupiscenza della carne, dalla concupiscenza degli occhi e dall'ambizione del mondo». Hai ordinato di astenersi dal concubinato, ma hai anche mostrato qualcosa di meglio del matrimonio stesso, che pure hai consentito. E poiché me ne hai fatto dono, così è stato di me, ancor prima che diventassi dispensatore del tuo sacramento. Ma ancora vivono nella mia memoria, di cui tanto ho parlato, le immagini di quegli altri piaceri che la consuetudine vi ha impresso: mi vengono incontro prive di forze da sveglio, ma nel sonno non solo fino al piacere, ma anche fino al consenso e a qualcosa di molto simile all'atto stesso. E può così tanto l'illusione dell'immagine sulla mia anima e sulla mia carne, che nel sonno queste false visioni agiscono su di me con una forza di persuasione che non hanno quelle vere da sveglio. Forse che in quei momenti non sono più me stesso, Signore mio Dio? Eppure c'è una tale differenza tra il me di prima e quello di dopo quando passo dalla veglia al sonno o da questo a quella! Dov'è allora la ragione, che fa resistere a quelle suggestioni chi è sveglio e lo fa rimanere incrollabile anche se ci insidia il loro stesso oggetto? Si chiude forse con gli occhi? O si assopisce coi sensi del corpo? Ma come mai, allora, resistiamo spesso anche nel sonno e, memori del nostro proposito e a esso restando castissimamente fedeli, non concediamo a tali seduzioni il benché minimo assenso? Di fatto la differenza è così grande che, anche quando avviene diversamente, destandoci ritroviamo la pace della coscienza ed è anzi la differenza stessa che ci fa capire che non abbiamo compiuto ciò che pur ci rammarichiamo che in qualche modo si sia compiuto in noi.

42. È forse impotente la tua mano, Dio onnipotente, a guarire ogni languore dell'anima mia e a estinguere con più abbondan-

XXX 1. 1 Ep. Io. 2, 16 3. 1 Ep. Cor. 7, 38 5. 1 Ep. Cor. 4, 1 24. Num. 11, 23 25. Ps. 102, 3; Ev. Matth. 4, 23

re gratia tua lascivos motus etiam mei soporis extinguere? Augebis, Domine, magis magisque in me munera tua, ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae visco expedita, ut non sit rebellis sibi atque ut in somnis etiam non solum non perpetret istas corruptelarum turpitudines per imagines animales usque ad carnis fluxum, sed ne consentiat quidem. Nam ut nihil tale vel tantulum libeat, quantulum possit nutu cohiberi etiam in casto dormientis affectu non tantum in hac vita, sed etiam in hac aetate, non magnum est omnipotenti, qui vales facere supra quam petimus et intellegimus. Nunc tamen quid adhuc sim in hoc genere mali mei, dixi bono Domino meo exultans cum tremore in eo quod donasti mihi, et lugens in eo quod inconsummatus sum, sperans perfecturum te in me misericordias tuas usque ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea, cum absorpta fuerit mors in victoriam.

XXXI 43. Est alia malitia diei, quae utinam sufficiat ei. Reficimus enim cotidianas ruinas corporis edendo et bibendo, priusquam escas et ventrem destruas, cum occideris indigentiam satietate mirifica et corruptibile hoc indueris incorruptione sempiterna. Nunc autem suavis est mihi necessitas, et adversus istam suavitatem pugno ne capiar, et cotidianum bellum gero, in ieiuniis saepius in servitutem redigens corpus meum, et dolores mei voluptate pelluntur. Nam fames et sitis quidam dolores sunt, urunt et sicut febris necant, nisi alimentorum medicina succurrat. Quae quoniam praesto est ex con-

29. *ut* om. A H Z 32. *cohibere* V, F (a.c.) 38. *et* ante *sperans* add. B P | *me* om. S 41. *victoria* F G M V
XXXI 4-5. *incorruptionem sempiternam* C D 9. *febres* Eug 10. *es* D, C (a.c.)

te grazia i moti lascivi anche del mio sonno? Moltiplicherai, Signore, in me più e più i tuoi doni, affinché l'anima mia, liberata dal vischio della concupiscenza, mi segua fino a te, non si ribelli a sé stessa e nel sonno non solo non compia, incalzata da immagini bestiali, queste avvilenti turpitudini fino al flusso della carne, ma neppure vi consenta. Che nulla di simile possa attrarmi, o almeno in misura tanto ridotta da poterlo frenare con un minimo cenno anche nei casti affetti di un dormiente – e non solo in questo tipo di vita, ma anche a questa età –, non è gran cosa per te onnipotente, «che puoi ben oltre quanto chiediamo e comprendiamo». Ora dunque ho detto al mio buon Signore a che punto io ancora mi trovi in questa forma di male, «esultando con tremore» per ciò che mi hai donato, piangendo per la mia imperfezione, nella speranza che tu compia in me le tue misericordie sino alla pace completa che in te troverà il mio essere di dentro e di fuori «quando la morte sarà assorbita nella vittoria».

XXXI 43. Un'altra malizia ha il giorno, e volesse il cielo «che < gli bastasse»! Restauriamo infatti l'usura quotidiana del corpo < mangiando e bevendo, finché distruggerai e cibo e ventre uccidendo questa nostra indigenza con «una mirabile sazietà» e rivestendo «questo corpo corruttibile di una sempiterna incorruttibilità». Ora però mi è dolce questa necessità, e io combatto contro questa dolcezza per non esserne catturato, e conduco una guerra quotidiana di digiuni, con i quali di continuo «riduco in schiavitù» il mio corpo. E scaccio i miei dolori col piacere: fame e sete sono infatti una specie di dolore, bruciano e uccidono come la febbre, se non soccorre la medicina del nutrimento. E poiché essa

34. Ep. Eph. 3, 20 37. Ps. 2, 11 38. Ps. 102, 6 40. 1 Ep. Cor. 15, 54
XXXI 1. Ev. Matth. 6, 34 3. 1 Ep. Cor. 6, 13 4. 1 Ep. Cor. 15, 53 6. 1 Ep. Cor. 9, 26-7 7. 2 Ep. Cor. 6, 5

solatione munerum tuorum, in quibus nostrae infirmitati terra et aqua et caelum serviunt, calamitas deliciae vocantur.

44. Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius, qua transeatur, quo transire cogit necessitas. Et cum salus sit causa edendi ac bibendi, adiungit se tamquam pedisequa periculosa iucunditas et plerumque praeire conatur, ut eius causa fiat quod salutis causa me facere vel dico vel volo. Nec idem modus utriusque est: nam quod saluti satis est, delectationi parum est, et saepe incertum fit utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilarescit infelix anima et in eo praeparat excusationis patrocinium gaudens non apparere quid satis sit moderationi valetudinis, ut obtentu salutis obumbret negotium voluptatis. His temptationibus cotidie conor resistere et invoco dexteram tuam et ad te refero aestus meos, quia consilium mihi de hac re nondum stat.

45. Audio vocem iubentis Dei mei: *Non graventur corda vestra in crapula et ebrietate*. Ebrietas longe est a me: misereberis, ne appropinquet mihi. Crapula autem nonnumquam subrepit servo tuo: misereberis, ut longe fiat a me. Nemo enim potest esse continens, nisi tu des. Multa nobis orantibus tribuis, et quidquid boni antequam oraremus accepimus, a te accepimus; et ut hoc postea cognosceremus, a te accepimus. Ebriosus numquam fui, sed ebriosos a te factos sobrios ego

17. *qua*: *qui* F V, A P (a.c.) 18. *ac*: *et* B F G M P 20. *cogatur* S 23. *voluntaria* C D F G M 24. *cupiditas* S 26. *quod* S 33-4. *subrepsit* S *-ripit* F Z 35-6. *tribues* S 36. *oremus* A B H P *orassemus* V | *accipimus* A B H P 36-7. *a te accipimus* A B H P Eug, om. F V 37. *accipimus* P Eug

è a portata di mano grazie al conforto dei tuoi doni, nei quali terra e acqua e cielo sono al servizio della nostra debolezza, la disgrazia prende il nome di delizia.

44. Mi hai insegnato ad accostarmi ai cibi come fossero medicine. Ma nel passare dal disagio del bisogno alla quiete della sazietà, proprio allora m'insidia il laccio della concupiscenza. Il passaggio stesso è un piacere, e non ce n'è un altro per passare dove vuole la necessità. E poiché si mangia e si beve per la salute, a queste funzioni s'accompagna come ombra una pericolosa euforia, che anzi spesso cerca lei di far strada perché io faccia per lei ciò che invece dico e voglio fare per la salute. Ma le due cose non hanno la stessa misura: quanto basta alla salute, per il piacere è poco, e spesso è incerto se sia la necessità fisica che chiede soccorso o non piuttosto la fallace seduzione della gola che esige di essere servita di nascosto. Quest'incertezza manda in visibilio la nostra povera anima, ben lieta di trovare un avvocato difensore nella difficoltà stessa di distinguere quanto basta a un moderato tenore di vita, cosicché il pretesto della salute fa velo ai traffici del piacere. A queste tentazioni cerco ogni giorno di resistere e invoco l'aiuto della tua destra e rimetto a te i miei ondeggiamenti, non avendo ancora su ciò un giudizio sicuro.

45. Odo la voce del mio Dio che mi ordina: «Non s'appesantisca il vostro cuore nella crapula e nell'ebbrezza». L'ebbrezza mi è lontana: nella tua misericordia non lascerai che s'avvicini. La crapula invece s'insinua talvolta nel tuo servo: nella tua misericordia la costringerai ad allontanarsi. «Nessuno» infatti «può essere continente, se non per tuo dono.» Molte nostre preghiere esaudisci, e tutto il bene che riceviamo prima di pregare, da te lo riceviamo; e la facoltà di riconoscerlo dopo, da te la riceviamo. Ubriaco non sono mai stato, ma ho conosciuto degli ubriachi che

31. Ev. Luc. 21, 34 34. Sap. 8, 21

novi. Ergo a te factum est ut hoc non essent qui numquam fuerunt, a quo factum est ut hoc non semper essent qui fuerunt, a quo etiam factum est ut scirent utrique a quo factum est. Audivi aliam vocem tuam: *Post concupiscentias tuas non eas et a voluptate tua vetare*. Audivi et illam ex munere tuo, quam multum amavi: *Neque si manducaverimus abundabimus, neque si non manducaverimus deerit nobis*; hoc est dicere: nec illa res me copiosum faciet nec illa aerumnosum. Audivi et alteram: *Ego enim didici, in quibus sum, sufficiens esse, et abundare novi et penuriam pati novi. Omnia possum in eo, qui me confortat*. Ecce miles castrorum caelestium, non pulvis, quod sumus. Sed memento, Domine, quia pulvis sumus et de pulvere fecisti hominem et perierat et inventus est. Nec ille in se potuit, quia idem pulvis fuit, quem talia dicentem afflatu tuae inspirationis adamavi: *Omnia possum*, inquit, *in eo, qui me confortat*. Conforta me, ut possim, da quod iubes et iube quod vis. Iste se accepisse confitetur et quod gloriatur in Domino gloriatur. Audivi alium rogantem ut accipiat: *Aufer a me*, inquit, *concupiscentias ventris*. Unde apparet, sancte Deus meus, te dare, cum fit quod imperas fieri.

46. Docuisti me, Pater bone: *Omnia munda mundis, sed malum* esse *homini qui per offensionem manducat*; et omnem creaturam tuam bonam esse *nihilque abiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur*; et quia *esca nos non commendat Deo*, et ut *nemo nos iudicet in cibo aut in potu*; et ut *qui manducat non manducantem non spernat, et qui non manducat, man-*

39. *novi*: *vidi* V *cognovi* F 42. *et* ante *aliam* add. A B H P V 43. *voluntate* C D F V Z Eug | *vetare*: *avertere* A B P V Z, H (p.c.) 50. *nos* ante *sumus* (1) add. B F P | *quia*: *quoniam* S V Sk 56. *glorietur* H P, M V (a.c.) 56-7. *inquit a me* S 57. *meus* om. S 60. *offendiculum* C D Z 63. *in* (2) om. S 64. *non* (1) om. S

tu hai reso sobri. Questa è opera tua: che non lo diventasse chi non lo è mai stato; e anche questa: che non lo fosse più chi lo era stato; e anche questa: che entrambi sapessero chi operava in loro. Ho udito la tua voce dire anche: «Non andar dietro alle tue concupiscenze e staccati dal tuo piacere». E per tua grazia ho udito un'altra parola ancora, che ho molto amato: «Né il mangiare ci darà abbondanza, né il non mangiare scarsità», vale a dire: l'una cosa non mi renderà assai più ricco, né l'altra assai più povero. E ho udito anche questa: «Ho imparato a farmi bastare ciò che ho: so vivere nell'abbondanza e resistere nella penuria. Tutto io posso in colui che mi dà forza». Ecco un vero soldato degli accampamenti celesti, e non polvere, come noi siamo. Ma ricordati, Signore, «che siamo polvere», e di polvere ci hai fatto, e «chi s'era smarrito è stato ritrovato». Neppure l'Apostolo poté con le sue forze, essendo polvere lui pure, ma fu il soffio della tua ispirazione a fargli dire le parole che tanto ho amato, vale a dire: «Tutto posso in colui che mi dà forza». Dammi forza, affinché io possa, dammi ciò che ordini e ordina ciò che vuoi. Egli riconosce ciò che ha avuto e, «se si gloria, nel Signore si gloria». Ho udito un altro chiedere: «Toglimi» diceva «la concupiscenza del ventre». Dal che risulta, Dio mio santo, che tu dai quando accade ciò che ordini che accada.

46. M'insegnasti, Padre buono, che «tutto è puro per i puri, ma» che «è male che un uomo mangi con scandalo degli altri»; e che «ogni tua creatura è buona», e «nulla si rifiuta di ciò che si riceve con rendimento di grazie»; e che «non è il cibo che ci raccomanda a Dio», e «che nessuno ci giudichi da ciò che mangiamo o beviamo»; e «che chi mangia non disprezzi chi non mangia», e

42. Eccli. 18, 30 44. 1 Ep. Cor. 8, 8 47. Ep. Phil. 4, 11-3 50. Ps. 102, 14 Gen. 3, 19 51. Ev. Luc. 15, 24. 32 53. Ep. Phil. 4, 13 55. 1 Ep. Cor. 1, 31; 2 Ep. Cor. 10, 17 56. Eccli. 23, 6 59. Ps. 70, 17 Ep. Tit. 1, 15 60. Ep. Rom. 14, 20 1 Ep. Tim. 4, 4 62. 1 Ep. Cor. 8, 8 63. Ep. Col. 2, 16 Ep. Rom. 14, 3

ducantem non iudicet. Didici haec, gratias tibi, laudes tibi, Deo meo, magistro meo, pulsatori aurium mearum, inlustratori cordis mei: eripe ab omni temptatione. Non ego immunditiam obsonii timeo, sed immunditiam cupiditatis. Scio Noe omne carnis genus, quod cibo esset usui, manducare permissum, Heliam cibo carnis refectum, Iohannem mirabili abstinentia praeditum animalibus, hoc est lucustis in escam cedentibus, non fuisse pollutum: et scio Esau lenticulae concupiscentia deceptum et David propter aquae desiderium a se ipso reprehensum et regem nostrum non de carne sed de pane temptatum. Ideoque et populus in eremo non quia carnes desideravit, sed quia escae desiderio adversus Dominum murmuravit, meruit improbari.

47. In his ergo temptationibus positus certo cotidie adversus concupiscentiam manducandi et bibendi: non enim est quod semel praecidere et ulterius non attingere decernam, sicut de concubitu potui. Itaque freni gutturis temperata relaxatione et constrictione tenendi sunt. Et quis est, Domine, qui non rapiatur aliquantum extra metas necessitatis? Quisquis est, magnus est, magnificet nomen tuum. Ego autem non sum, quia peccator homo sum. Sed et ego magnifico nomen tuum, et interpellat te pro peccatis meis qui vicit saeculum, numerans me inter infirma membra corporis sui, quia et imperfectum eius viderunt oculi tui, et in libro tuo omnes scribentur.

XXXII 48. De inlecebra odorum non satago nimis: cum absunt non requiro, cum adsunt non respuo, paratus eis etiam

66. *pulsatori... transgredientibus* (XXXIV 39) deest F 67. *me* post *eripe* add. B C D G P Z, O (p.c.) Eug 67-8. *immunditia* S 70. *Elian* H S, M (a.c.) Sk 74. *de* (1 et 2) om. S 75. *esse* ante *temptatum* add. B C D P Z 76. *deum* C D Z 84. *est* (2) om. G Eug 88. *eius*: *meum* G M

«chi non mangia non giudichi chi mangia». Questo ho imparato, grazie a te, lode a te, mio Dio, mio maestro, che bussi alle mie orecchie, che illumini il mio cuore: strappami a ogni tentazione. Io non temo l'impurità delle vivande, ma l'impurità del desiderio. So che a Noè fu concesso di mangiare ogni tipo di carne commestibile, che Elia riacquistò le forze col cibo, che Giovanni, nel suo mirabile ascetismo, non fu contaminato per aver mangiato degli animali, cioè delle locuste: e so che Esaù si lasciò ingannare per golosità di lenticchie, e Davide si rimproverò di aver desiderato dell'acqua, e il nostro re fu tentato non con la carne, ma col pane. Così, anche il popolo nel deserto meritò il rimprovero, non per aver desiderato della carne, ma per aver mormorato per desiderio di carne contro Dio.

47. Circondato dunque da queste tentazioni, lotto ogni giorno contro l'avidità del mangiare e del bere: non è infatti cosa che io possa decidere di troncare una volta per tutte senza mai più ricaderci, come fu invece possibile per l'attività sessuale. I freni della gola si tengono tirando e allentando con misura. E chi è, Signore, che non si lasci trasportare un po' oltre i limiti del necessario? Chiunque sia, è grande, e magnifichi il tuo nome. Io non lo sono, poiché sono un uomo peccatore. Ma anch'io magnifico il tuo nome, e «intercede presso di te per i miei peccati» colui «che ha vinto il mondo», annoverandomi fra le membra malate del suo corpo, poiché «i tuoi occhi videro le sue imperfezioni, e tutti saranno iscritti nel tuo libro».

XXXII 48. La seduzione dei profumi non mi dà gran pensiero: se non ci sono non li cerco, se ci sono non li respingo, dispo-

66. Apoc. 3, 20 Ps. 30, 17 67. Ps. 17, 30 68. Gen. 9, 2-3 70. 3 Reg. 17, 6 Ev. Matth. 3, 4 72. Gen. 25, 34 73. 2 Reg. 23, 15-7 74. Ev. Matth. 4, 3 75. Num. 11, 1-20 84. Ps. 68, 31; Apoc. 15, 4 85. Ev. Luc. 5, 8 86. Ep. Rom. 8, 34 Ev. Io. 16, 33 87. Ep. Rom. 12, 5; 1 Ep. Cor. 12, 12. 22 88. Ps. 138, 16

semper carere. Ita mihi videor; forsitan fallar. Sunt enim et istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea, quae in me est, ut animus meus de viribus suis ipse se interrogans non facile sibi credendum existimet, quia et quod inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur, et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota temptatio nominatur, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior. Una spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua.

XXXIII 49. Voluptates aurium tenacius me implicaverant et subiugaverant, sed resolvisti et liberasti me. Nunc in sonis, quos animant eloquia tua, cum suavi et artificiosa voce cantantur, fateor, aliquantulum adquiesco, non quidem ut haeream, sed ut surgam, cum volo. Attamen cum ipsis sententiis quibus vivunt ut admittantur ad me, quaerunt in corde meo nonnullius dignitatis locum, et vix eis praebeo congruentem. Aliquando enim plus mihi videor honoris eis tribuere quam decet, dum ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moveri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantarentur, et omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate habere proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur. Sed delectatio carnis meae, cui mentem enervandam non oportet dari, saepe me fallit, dum rationi sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum, quia propter il-

XXXII 3. *fallor* M Z
XXXIII 3-4. *cantatur* A, V (a.c.) 8. *amplius* B P 9. *cum* A H V 10. *flamma* B G P 11. *omnis* S 12. *sui*: *suavi* B P 13. *excitantur* Z *exercentur* C D *exitentur* V (a.c.)

sto a farne a meno anche per sempre. Così almeno mi sembra: ma posso sbagliarmi. Sono ben lacrimevoli infatti queste tenebre che mi nascondono le capacità che ho in me, per modo che il mio animo, interrogandosi sulle proprie forze, ritiene di non potersi fidare tanto facilmente di sé stesso, sia perché ciò che è dentro il più delle volte rimane nascosto se non lo svela l'esperienza, sia perché nessuno deve sentirsi sicuro in questa vita che è stata detta «tutta una tentazione»: non è detto che chi poté diventare da peggiore migliore, non possa anche tornare da migliore peggiore. Sola speranza, sola fiducia, sola ferma promessa la tua misericordia.

XXXIII 49. I piaceri dell'ascolto mi avevano imbrigliato e soggiogato più tenacemente, ma tu mi hai sciolto e liberato. Oggi, le melodie animate dalle tue parole, se a cantarle è una voce <
soave e addestrata, le ascolto, lo confesso, con piacere, ma non fi- <
no a esserne incatenato: me ne libero quando voglio. Tuttavia, per essere ammesse dentro di me insieme ai pensieri che danno loro la vita reclamano nel mio cuore un posto di qualche riguardo, ma difficilmente io offro loro quello più appropriato. A volte infatti mi sembra di tributare loro più rispetto del dovuto, quando avverto che, così cantate, le parole sante muovono il nostro animo a un più devoto e ardente ardore di pietà che se non fossero cantate, e che tutti i sentimenti del nostro animo, pur nella loro infinita varietà, trovano nella voce e nel canto la nota giusta per ciascuno, lo stimolo di non so qual misteriosa affinità. Ma questo piacere fisico, cui la mente non dovrebbe mai cedere fino a snervarsi, spesso riesce a trarmi in inganno, allorquando la sensazione non si limita ad accompagnare la ragione rassegnandosi a seguirla, ma, dal momento che deve a lei se viene ammessa, cerca

XXXII 8. Iob 7, 1

lam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur. Ita in his pecco non sentiens et postea sentio.

50. Aliquando autem hanc ipsam fallaciam immoderatius cavens erro nimia severitate, sed valde interdum, ut melos omne cantilenarum suavium, quibus Davidicum psalterium frequentatur, ab auribus meis removeri velim atque ipsius ecclesiae, tutiusque mihi videtur quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti. Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipsum cum moveor non cantu, sed rebus quae cantantur, cum liquida voce et convenientissima modulatione cantantur, magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco. Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis magisque adducor non quidem inretractabilem sententiam proferens cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis adsurgat. Tamen cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res, quae canitur, moveat, poenaliter me peccare confiteor et tunc mallem non audire cantantem. Ecce ubi sum! Flete mecum et pro me flete qui aliquid boni vobiscum intus agitis, unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent. Tu autem, Domine Deus meus, exaudi respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus.

XXXIV 51. Restat voluptas oculorum istorum carnis meae, de qua loquor confessiones, quas audiant aures templi

18. *et*: *sed* B P 21. *omnes* G M S Sk Pe *omni* V | *davidicum* Ve 24. *dictum mihi* S 27. *tuae* post *ecclesiae* add. A B C D G H M P Z 28. *cum moveor* B M O: *cum movear* G *quod moveor* S *commoveor* cett. codd. 40. *et* ante *exaudi* add. S
XXXIV 2. *loquor* A G H M S V: *-ar* cett. codd. Ve | *audient* B C D P V

addirittura di precederla e guidarla. Allora pecco senza rendermene conto, solo più tardi capisco.

50. A volte invece, esagero nel guardarmi da questo rischio <
ed erro – invero assai di rado – per eccesso di severità: cerco di allontanare dalle orecchie, mie e della Chiesa stessa, tutta la melodia dei dolci canti che accompagnano solitamente i salmi di Davide, sembrandomi più sicuro il metodo che ricordo d'aver spesso sentito attribuire al vescovo Atanasio, che faceva modulare dal lettore i salmi con una voce così flebile, da sembrare più recitare
che cantare. Quando però ripenso alle lacrime che versai ai canti <
della tua Chiesa nei primordi della mia fede ritrovata, e alla commozione che ancor oggi mi suscita non il canto, ma il testo del canto, se è cantato con la voce limpida e la modulazione più appropriata, riconosco la grande utilità di questa pratica. Ondeggio così tra il rischio del piacere e l'esperienza del bene che ne deriva e, pur senza voler dare un giudizio definitivo, inclino ad approvare l'uso del canto in chiesa, affinché il piacere dell'udito sollevi anche l'anima più fragile a una trepida devozione. Quando però succede che il canto mi tocca più del testo cantato, confesso il mio peccato degno di pena, e preferirei allora di non sentir cantare. Ecco a che punto sono! Piangete con me e per me piangete, voi che fate dentro di voi un po' di quel bene da cui nascono le opere. Se infatti non ne avete, tutto questo non vi tocca. Ma tu, «Signore Dio mio, ascoltami e guardami e vedi e commisera e guarisci», tu sotto il cui sguardo sono diventato a me stesso un mistero, ed è appunto questo il mio male.

XXXIV 51. Resta il piacere di questi occhi della mia carne. La confessione che ne farò possa giungere alle orecchie del tuo

XXXIII 40. Ps. 12, 4 Ps. 79, 15 Ps. 9, 14; 6, 3 Ps. 102, 3; Ev. Matth. 4, 23
XXXIV 2. 1 Ep. Cor. 3, 16-7, etc.

tui, aures fraternae ac piae, ut concludamus temptationes concupiscentiae carnis, quae me adhuc pulsant ingemescentem et habitaculum meum, quod de caelo est, superindui cupientem. Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus, qui fecit haec bona quidem valde, sed ipse est bonum meum, non haec. Et tangunt me vigilantem totis diebus, nec requies ab eis datur mihi, sicut datur a vocibus canoris, aliquando ab omnibus, in silentio. Ipsa enim regina colorum lux ista perfundens cuncta, quae cernimus, ubiubi per diem fuero, multimodo adlapsu blanditur mihi aliud agenti et eam non advertenti. Insinuat autem se ita vehementer, ut, si repente subtrahatur, cum desiderio requiratur; et si diu absit, contristat animum.

52. O lux, quam videbat Tobis, cum clausis istis oculis filium docebat vitae viam et ei praeibat pede caritatis nusquam errans; aut quam videbat Isaac praegravatis et opertis senectute carneis luminibus, cum filios non agnoscendo benedicere sed benedicendo agnoscere meruit; aut quam videbat Iacob, cum et ipse prae grandi aetate captus oculis in filiis praesignata futuri populi genera luminoso corde radiavit et nepotibus suis ex Ioseph divexas mystice manus, non sicut pater eorum foris corrigebat, sed sicut ipse intus discernebat, imposuit. Ipsa est lux, una est et unum omnes, qui vident et amant eam. At ista corporalis, de qua loquebar, inlecebrosa ac periculosa dulcedine condit vitam saeculi caecis amatoribus. Cum autem et de ipsa laudare te norunt, Deus creator omnium, adsumunt eam in hymno tuo, non absumuntur ab ea in somno suo: sic esse cupio. Resisto seductionibus oculorum, ne implicentur

9. *et* om. S 10. *mihi... datur* om. S 12. *ubi* A H, D (a.c.) 13. *eam*: *ad eam* S *iam* M Z 19. *benediceret* A C D G H S V Z 27. *cum* O S: *qui* cett. codd. 29. *absumuntur* O P V: *-mantur* G *ads-* B *ass-* cett. codd.

tempio, orecchie fraterne e pie, così da chiudere con le tentazioni della concupiscenza carnale, che ancora mi assalgono, pur gemendo io e «smaniando di rivestirmi della mia abitazione, che è celeste». Gli occhi amano le forme belle e varie, i colori nitidi e ridenti. Ma non siano queste cose a toccare la mia anima, a toccarla sia Dio, che pur se ha fatto queste cose «buone assai», il mio bene è lui, non loro. E mi colgono da sveglio ogni giorno, e non mi danno tregua, come fanno invece le voci che cantano e talvolta, nel silenzio, tutte le voci. La regina stessa dei colori, la luce, inondando tutto ciò che vediamo, dovunque io sia durante il giorno, in mille modi mi accosta e mi blandisce mentre sono troppo occupato ad altro per badarle. Si insinua con tale vigore, che, se viene a mancare all'improvviso la ricerco ansiosamente, e se manca a lungo, rattrista l'animo.

52. O luce che vedeva Tobia quando, perso l'uso degli occhi, insegnava al figlio la via della vita e lo precedeva col piede della carità senza mai smarrirsi; o che vedeva Isacco, quando, coi lumi del corpo gravati e oscurati dalla vecchiaia, meritò, non di benedire i figli riconoscendoli, ma di riconoscerli benedicendoli; o che vedeva Giacobbe quando, lui pure colpito agli occhi dall'età avanzata, raggiunse coi raggi del suo cuore luminoso le generazioni del popolo a venire prefigurate nei suoi figli e impose ai suoi nipoti, nati da Giuseppe, le mani misteriosamente incrociate, non come il padre loro cercava di guidarle, ma come lui stesso vedeva interiormente. Questa è la luce, l'unica, e un tutto unico coloro che la vedono e l'amano. Ma questa luce terrena, di cui dicevo, ai ciechi amanti del mondo condisce la vita di una dolcezza seducente e rischiosa. Chi invece sa lodarti anche per essa, «Dio creatore di tutte le cose», l'accoglie nel tuo inno e non viene consumato da lei nel suo sonno: così anch'io voglio essere. Resisto al-

4. 1 Ep. Io. 2, 16 2 Ep. Cor. 5, 2 8. Gen. 1, 31 16. Tob. 4, 2 18. Gen. 27, 1 sqq. 20. Gen. 48, 3; 49, 28 28. 2 Macc. 1, 24

pedes mei, quibus ingredior viam tuam, et erigo ad te invisibiles oculos, ut tu evellas de laqueo pedes meos. Tu subinde evellis eos: nam inlaqueantur. Tu non cessas evellere, ego autem crebro haereo in ubique sparsis insidiis, quoniam non dormies neque dormitabis, qui custodis Israhel.

53. Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibus calciamentis vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad inlecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt. At ego, Deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrifico laudem sanctificatori meo, quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte. Sed pulchritudinum exteriorum operatores et sectatores inde trahunt approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum. Et ibi est et non vident eum, ut non eant longius et fortitudinem suam ad te custodiant nec eam spargant in deliciosas lassitudines. Ego autem haec loquens atque discernens etiam istis pulchris gressum innecto, sed tu evellis, Domine, evellis tu, quoniam misericordia tua ante oculos meos est. Nam ego capior miserabiliter, et tu evellis misericorditer aliquando non sentientem, quia suspensius incideram, aliquando cum dolore, quia iam inhaeseram.

33. *evelles* O S Eug Ve (cf. ll. 52. 54) 34. *in* om. A H V 37. *huiuscemodi* A B H O Z, M (p.c.) 43. *sacrificatori* G M S, Z (a.c.) Sk Pe *castificatori* Z (p.c.) 45. *supra* S 52. *evelles* (1) F S | *evelles* (2) S 54. *evelles* S (cf. Isnenghi 26) 55. *suspensus* S

le seduzioni degli occhi per non restare impigliato nei piedi coi quali avanzo sulla tua via, e levo a te occhi invisibili, affinché tu sciolga «dai lacci i miei piedi». E tu sempre li sciogli, le tante volte che restano impigliati. Tu non cessi di scioglierli, mentre io a ogni passo finisco nei tranelli sparsi dappertutto, poiché «non dormirai né sonnecchierai, tu che custodisci Israele».

53. Quante innumerevoli cose gli uomini hanno aggiunto alle seduzioni degli occhi, mediante varie arti e mestieri, nelle vesti, nelle calzature, nei vasi e in prodotti di questo genere, persino nei dipinti e in ogni sorta di raffigurazioni, tutti di gran lunga eccedenti un uso necessario, moderato, e ogni pia significazione! Vanno dietro a ciò che fanno esteriormente, interiormente abbandonano chi li ha fatti, distruggendo in sé stessi l'opera del creatore. Ma io, mio Dio e mia gloria, anche qui trovo materia per scioglierti un inno e offrire un sacrificio di lode a chi mi santifica, poiché le bellezze che passano dall'anima alle mani dell'artista vengono da quella bellezza che sta sopra alle anime e verso cui l'anima mia giorno e notte sospira. Ma chi crea e cerca le bellezze esteriori trae da questa bellezza superiore la norma per valutarle, non la norma per farne buon uso. Che pure è lì, ma non la vedono: altrimenti non si allontanerebbero tanto, ma «custodirebbero la loro forza presso di te», senza disperderla in snervanti piaceri. Io stesso che così dico e distinguo, mi lascio prendere al laccio da queste bellezze, ma tu mi sciogli, Signore, sì, mi sciogli, «poiché la tua misericordia è davanti ai miei occhi». Io miserabilmente resto preso, e tu misericordiosamente mi sciogli, a volte senza che me n'accorga, se ci avevo messo appena un piede, a volte con dolore, se ero rimasto preso per intero.

32. Ps. 24, 15 35. Ps. 120, 4 43. Ps. 115, 17 46. Ps. 1, 2, etc.
49. Ps. 58, 10 52. Ps. 25, 3

XXXV 54. Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa. Praeter enim concupiscentiam carnis, quae inest in delectatione omnium sensuum et voluptatum, cui servientes depereunt qui longe se faciunt a te, inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, concupiscentia oculorum eloquio divino appellata est. Ad oculos enim proprie videre pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. Neque enim dicimus: audi quid rutilet, aut: olefac quam niteat, aut: gusta quam splendeat, aut: palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Dicimus autem non solum: vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, sed etiam: vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur, quia videndi officium, in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.

55. Ex hoc autem evidentius discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra canora suavia sapida lenia sectatur, curiositas autem etiam his contraria temptandi causa non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidine. Quid enim voluptatis habet videre in laniato cadavere quod exhorreas? Et tamen sicubi iaceat, concurrunt, ut contristentur, ut palleant. Timent etiam

XXXV 3. *delectationem* C D 8. *cognoscendum* B P 10. *uidere proprie* S 12. *quod* M *quam* Z 13. *quam* (1): *quia* V *quod* M 15. *lucet* C D M O S 20-1. *cum... explorant* om. S 24. *sectantur* F, C D (a.c.) 26. *libidinem* A B F H M P | *enim*: *autem* S

XXXV 54. C'è poi anche un'altra specie di tentazione, pericolosa per più ragioni. Oltre infatti alla concupiscenza della carne, che inerisce al piacere d'ogni senso e voluttà, al cui servizio s'annienta chi da te s'allontana, c'è nell'anima, grazie a quei medesimi sensi del corpo, un'altra cupidigia, vana e curiosa, paludata del nome di scienza e conoscenza, volta non tanto al godimento della carne, quanto piuttosto all'esperienza mediante la carne. E poiché risiede essenzialmente nell'appetito di conoscere, e la vista è la prima tra i sensi nella conoscenza, la parola divina l'ha chiamata «concupiscenza degli occhi». Vedere è infatti compito <
precipuo degli occhi. Ma parliamo di «vedere» anche per gli altri sensi, quando li applichiamo alla conoscenza. Non diciamo infatti: «ascolta come brilla», oppure: «annusa come luccica», o anche: «assaggia come splende», o infine: «tocca come rifulge»: diciamo sempre: «vedi». Non diciamo unicamente: «vedi come risplende», ciò che solo gli occhi possono percepire, ma anche: «vedi che suono, vedi che profumo, vedi che sapore, vedi che durezza». Per questo dunque qualunque esperienza dei sensi è chiamata, come ho detto, «concupiscenza degli occhi», perché la funzione del vedere, prerogativa degli occhi, viene utilizzata anche dagli altri sensi per analogia quando esplorano un oggetto per conoscerlo.

55. Dal che si scorge più chiaramente quale sia la parte del <
piacere e quale quella della curiosità nell'esperienza dei sensi, che cioè il piacere va dietro alle cose belle, musicali, profumate, saporite, morbide, la curiosità invece anche a quelle contrarie, e non per affrontare un disagio, ma per avidità di esperire e conoscere. Quale piacere infatti può esservi nella vista di un cadavere dilaniato che ti fa inorridire? Eppure, non appena se ne trova da qualche parte uno disteso a terra, tutti accorrono: per disperarsi,

XXXV 4. Ps. 39, 12; 72, 27 9. 1 Ep. Io. 2, 16

ne in somnis hoc videant, quasi quisquam eos vigilantes vide-
30 re coegerit aut pulchritudinis ulla fama persuaserit. Ita et in ceteris sensibus, quae persequi longum est. Ex hoc morbo cupiditatis in spectaculis exhibentur quaeque miracula. Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest et nihil aliud quam scire homines cu-
35 piunt. Hinc etiam, si quid eodem perversae scientiae fine per artes magicas quaeritur. Hinc etiam in ipsa religione Deus temptatur, cum signa et prodigia flagitantur non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desiderata.

56. In hac tam immensa silva plena insidiarum et periculo-
40 rum ecce multa praeciderim et a meo corde dispulerim, sicuti donasti me facere, Deus salutis meae; attamen quando audeo dicere, cum circumquaque cotidianam vitam nostram tam multa huius generis rerum circumstrepant, quando audeo dicere nulla re tali me intentum fieri ad spectandum et vana cu-
45 ra capiendum? Sane me iam theatra non rapiunt, nec curo nosse transitus siderum, nec anima mea umquam responsa quaesivit umbrarum; omnia sacrilega sacramenta detestor. A te, Domine Deus meus, cui humilem famulatum ac simplicem debeo, quantis mecum suggestionum machinationibus agit ini-
50 micus ut signum aliquod petam! Sed obsecro te per regem nostrum et patriam Hierusalem simplicem castam, ut quemadmodum a me longe est ad ista consensio, ita sit semper longe atque longius. Pro salute autem cuiusquam cum te rogo, alius multum differens finis est intentionis meae, et te faciente
55 quod vis das mihi et dabis libenter sequi.

57. Verum tamen in quam multis minutissimis et con-

31. *persequi*: *per se* S 33. *nos*: *non* S | *operta* C D F O Z, M (p.c.): *opera* B *operata* cett. codd. Sk Pe 35. *quid*: *quidem* A H V 40. *tam* ante *multa* add. B P 52. *ad*: *ab* F M, C D (a.c.), del. C D, om. B G P Z | *confessio* D (a.c.) *confessione* F *confensione* M 54. *facientem* B C D O P Pe Ve

per impallidire. Temono perfino di rivederlo in sogno, come se qualcuno li avesse costretti a vederlo da svegli, o vi fossero stati indotti dalla promessa di uno spettacolo ameno. Ed è così anche per gli altri sensi, ma sarebbe un lungo discorso. Da codesta morbosa curiosità deriva quel far mostra, negli spettacoli, di stranez- <
ze d'ogni sorta. Di qui viene anche che si proceda a esplorare i <
misteri della natura fuori di noi, che nulla giova conoscere e nei quali gli uomini non cercano nient'altro che conoscere. Di qui anche, col medesimo scopo di un sapere perverso, il ricorso alle arti <
magiche. Di qui, nella religione stessa, l'atto di tentare Dio esigendo da lui segni e prodigi, invocati non per qualche beneficio, ma solo per farne esperienza.

56. In questa immensa foresta di insidie e pericoli, ecco, diciamo pure che molto ho potato e molto ho espulso dal mio cuore, come mi hai dato di fare, «Dio della mia salvezza»; eppure, quando potrò dire, tra tutte le tentazioni di questo genere che circondano strepitando la nostra vita d'ogni giorno, quando potrò dire che nessuna realmente attira il mio sguardo e cattura la mia vana curiosità? È vero, il teatro non mi attira più, non m'interessa conoscere il passaggio degli astri, né l'anima mia ha mai chiesto i responsi dei morti; detesto tutti i misteri sacrileghi. Ma con quante macchinazioni non agisce su di me il nemico per indurmi a chiedere qualche segno a te, Signore mio Dio, di cui non sono che l'umile e semplice servo! Ma ti scongiuro, per il nostro re, per <
la nostra semplice e casta patria, Gerusalemme, che, com'è oggi lontano il mio consenso, lontano resti per sempre, ancora più lontano. Quando invece ti invoco per la salute di un altro, il mio scopo è ben diverso, e tu mi dai e darai sempre di seguire volentieri la tua volontà, quale che sia.

57. Eppure le molte, infime, irrilevanti minuzie che tentano

37. Ev. Luc. 11, 16; Ev. Io. 4, 48 41. Ps. 17, 47; 37, 23

temptibilibus rebus curiositas cotidie nostra temptetur et quam saepe labamur, quis enumerat? Quotiens narrantes inania primo quasi toleramus, ne offendamus infirmos, deinde paulatim libenter advertimus. Canem currentem post leporem iam non specto, cum in circo fit; at vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis et ab aliqua magna cogitatione atque ad se convertit illa venatio, non deviare cogens corpore iumenti sed cordis inclinatione, et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea cito admoneas aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te adsurgere aut totum contemnere atque transire, vanus hebesco. Quid cum me domi sedentem stelio muscas captans vel aranea retibus suis inruentes implicans saepe intentum facit? Num quia parva sunt animalia, ideo non res eadem geritur? Pergo inde ad laudandum te, creatorem mirificum atque ordinatorem rerum omnium, sed non inde esse intentus incipio. Aliud est cito surgere, aliud est non cadere. Et talibus vita mea plena est, et una spes mea magna valde misericordia tua. Cum enim huiuscemodi rerum conceptaculum fit cor nostrum et portat copiosae vanitatis catervas, hinc et orationes nostrae saepe interrumpuntur atque turbantur, et ante conspectum tuum, dum ad aures tuas vocem cordis intendimus, nescio unde inruentibus nugatoriis cogitationibus res tanta praeciditur.

XXXVI 58. Numquid etiam hoc inter contemnenda deputabimus aut aliquid nos reducet in spem nisi nota misericordia tua, quoniam coepisti mutare nos? Et tu scis, quanta ex parte

57. *temptatur* B C D F M P V, Z (a.c.) 61. *expecto* A H S *excepto* F 62. *averti* S V 63-4. *iumentis* C F, D (a.c.) 69. *me* post *intentum* add. S 71-2. *inde intentus esse* S *int- inde esse* V 73. *una*: *vana* S 74. *in huiusmodi* (*huiuscemodi* B) *rebus* B P 77. *voce* B C D P V Z

ogni giorno la nostra curiosità, e le molte volte che cadiamo, chi potrebbe enumerarle? Quante volte, ad ascoltare futili racconti, dapprincipio li sopportiamo per non offendere la pochezza altrui, poi pian piano li ascoltiamo con piacere. Non vado più al circo a vedere un cane che corre dietro a una lepre; ma se capita mentre passo per caso in un campo, una caccia di tal genere può attirarmi, distogliendomi magari da qualche profonda riflessione, e costringermi a deviare, non dico la cavalcatura, ma la direzione del pensiero, e se tu subito non mi ammonissi, data questa mia sperimentata debolezza, a elevarmi con qualche riflessione da quello spettacolo a te, oppure a non curarmene affatto e passare oltre, sarei capace di starmene lì scioccamente a bocca aperta. Che dire poi di quanto spesso me ne sto seduto a casa tutto preso a osservare una tarantola a caccia di mosche o un ragno che avviluppa quelle che cascano nella sua rete? Forse perché si tratta di animali piccoli, l'azione che si compie non è la stessa? Anche di là passo a lodarti, creatore mirabile e ordinatore di tutte le cose, ma non era questa l'intenzione iniziale. Altro è rialzarsi prontamente, altro è non cadere. Di cose così la mia vita è piena e unica mia speranza è la grandissima tua misericordia. Giacché il nostro cuore si fa ricettacolo di consimili frivolezze e ospita fitte caterve di vacuità, che spesso interrompono e disturbano le nostre preghiere; e proprio sotto il tuo sguardo, mentre indirizziamo alle tue orecchie la voce del nostro cuore, l'irrompere da non so dove di futili pensieri interrompe bruscamente un atto così importante.

XXXVI 58. Anche questa dovremo disprezzarla come un'inezia? O cos'altro potrà restituirci la speranza se non la tua misericordia, a noi ben nota da quando hai avviato la nostra trasformazione? E tu sai in che gran misura mi hai trasformato, tu che

73. Ps. 85, 13
XXXVI 3. Tob. 3, 16, etc.

mutaveris, qui me primitus sanas a libidine vindicandi me, ut propitius fias etiam ceteris omnibus iniquitatibus meis et sanes omnes languores meos et redimas de corruptione vitam meam et corones me in miseratione et misericordia et saties in bonis desiderium meum, qui compressisti a timore tuo superbiam meam et mansuefecisti iugo tuo cervicem meam. Et nunc porto illud, et lene est mihi, quoniam sic promisisti et fecisti; et vere sic erat, et nesciebam, quando id subire metuebam.

59. Sed numquid, Domine, qui solus sine typho dominaris, quia solus verus dominus es, qui non habes dominum, numquid hoc quoque tertium temptationis genus cessavit a me aut cessare in hac tota vita potest, timeri et amari velle ab hominibus non propter aliud sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium? Misera vita est et foeda iactantia. Hinc fit vel maxime non amare te nec caste timere te, ideoque tu superbis resistis, humilibus autem das gratiam et intonas super ambitiones saeculi, et contremunt fundamenta montium. Itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus, instat adversarius verae beatitudinis nostrae ubique spargens in laqueis euge euge, ut, dum avide conligimus, incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus, libeatque nos amari et timeri non propter te sed pro te, atque isto modo sui similes factos secum habeat non ad concordiam caritatis, sed ad consortium supplicii, qui statuit sedem suam ponere in aquilone, ut te perversa et distorta via imitanti tenebrosi frigidique servirent. Nos autem,

XXXVI 8. *quia* B C D P Z 21. *ambitionem* V Z | *contremescunt* G M 26. *tua* om. S 30. *aquilonem* B F M P V | *ut: et* S 31. *imitati* B F *-tatus* Z *-tandi* M *in tantis* V

in primo luogo mi guarisci dall'ansia di giustificarmi a tutti i costi, «per poter essere indulgente anche con tutte le altre mie iniquità» e guarire «tutte le mie debolezze» e riscattare «la mia vita dalla corruzione» e incoronarmi «nella pietà e nella misericordia» e saziare «nei tuoi beni il mio desiderio», tu che incutendomi timore schiacciasti la mia superbia e rendesti docile al tuo giogo la mia cervice. Adesso io lo porto, e mi è leggero, secondo la tua promessa, che hai mantenuto; e leggero era veramente, ma io non lo sapevo, quando a esso temevo di piegarmi.

59. Ma davvero, Signore, tu che solo signoreggi senza boria, <
perché «tu solo sei il vero Signore» e nessuno ti è signore, davvero mi ha lasciato – ma può lasciare qualcuno per tutta la vita? – questo terzo genere di tentazione, di voler essere temuto e amato dagli uomini per nient'altro che per ricavarne una gioia che non è una gioia? Misera vita e turpe iattanza. Di qui principalmente deriva la mancanza d'amore e di casto timore per te, e perciò tu «resisti ai superbi, ma agli umili accordi il tuo favore» e «tuoni» sulle ambizioni del mondo, e tremano «le fondamenta delle montagne». E poiché certi obblighi dell'umana convivenza ci impon- <
gono di farci amare e temere dagli uomini, il nemico della nostra vera felicità ci incalza spargendo dappertutto i lacci dei «Bene! Bravo!», per prenderci alla sprovvista mentre ci affanniamo a raccoglierli, per costringerci a staccare la nostra gioia dalla tua verità riponendola nella menzogna degli uomini, perché godiamo di farci amare e temere non in tuo nome, ma in tua vece, al fine di renderci in tal modo simili a sé e averci in suo potere, non come concordi nell'amore, ma come consorti nella pena, lui che «ha stabilito la sua sede ad aquilone» affinché servissimo nella tene- <
bra e nel gelo questo tuo perverso e tortuoso imitatore. Ma noi,

5. Ps. 102, 3-5 9. Ev. Matth. 11, 30 13. Is. 37, 20 20. Ep. Iac. 4, 6; 1 Ep. Pet. 5, 5 Ps. 17, 14; 28, 3 21. 1 Ep. Io. 2, 16 Ps. 17, 8 25. Ps. 34, 21, etc. 30. Is. 14, 13

Domine, pusillus grex tuus ecce sumus, tu nos posside. Praetende alas tuas, et fugiamus sub eas. Gloria nostra tu esto; propter te amemur et verbum tuum timeatur in nobis. Qui laudari vult ab hominibus vituperante te, non defendetur ab hominibus iudicante te nec eripietur damnante te. Cum autem non peccator laudatur in desideriis animae suae, nec qui iniqua gerit benedicitur, sed laudatur homo propter aliquod donum quod dedisti ei, at ille plus gaudet sibi laudari se quam ipsum donum habere unde laudatur etiam iste te vituperante laudatur, et melior iam ille qui laudavit, quam iste qui laudatus est. Illi enim placuit in homine donum Dei, huic amplius placuit donum hominis quam Dei.

XXXVII 60. Temptamur his temptationibus cotidie, Domine, sine cessatione temptamur. Cotidiana fornax nostra est humana lingua. Imperas nobis et in hoc genere continentiam: da quod iubes et iube quod vis. Tu nosti de hac re ad te gemitum cordis mei et flumina oculorum meorum. Neque enim facile conligo quam sim ab ista peste mundatior, et multum timeo occulta mea, quae norunt oculi tui, mei autem non. Est enim qualiscumque in aliis generibus temptationum mihi facultas explorandi me, in hoc paene nulla est. Nam et a voluptatibus carnis et a curiositate supervacanea cognoscendi video quantum assecutus sim posse refrenare animum meum, cum eis rebus careo vel voluntate vel cum absunt. Tunc enim me interrogo quam magis minusve mihi molestum sit non habere. Divitiae vero, quae ob hoc expetuntur, ut alicui trium istarum

33. *sub eis* G V *ab eis* M 34. *verbum tuum* om. S | *timeamur* S 35. *defenditur* B P S 38. *benedicetur* F O S Ve 39. *bonum* F M V Z 40. *bonum* F, Z (p.c.) | *iste*: *ille* H M *ille sit* G
XXXVII 1. *temptatur* S *-tantur* M 4-5. *gemitus* C D Z 10. *supervacuanea* S Sk *supervacua* Z 12. *voluptate* M S

Signore, siamo, lo vedi, il tuo «piccolo gregge», tienici come tuo possesso. Spalanca le tue ali, e ci rifugeremo sotto di esse. Sii la nostra gloria; ci sia dato di essere amati grazie a te e sia temuta in noi la tua parola. Chi cerca la lode degli uomini a prezzo del tuo biasimo, non sarà difeso dagli uomini davanti al tuo giudizio né sottratto alla tua condanna. E quando «non è un peccatore che si < loda per i desideri della sua anima», né «si benedice uno che compie ingiustizia», bensì si loda un uomo per qualche dono da te ricevuto, ma questi si rallegra più delle lodi che del possesso del dono per cui è lodato, lui pure è lodato a prezzo del tuo biasimo, e chi loda è migliore di chi è lodato. A quello è piaciuto nell'uomo il dono di Dio, a questo è piaciuto più il dono dell'uomo che quello di Dio.

XXXVII 60. Siamo tentati da queste tentazioni ogni giorno, Signore, senza tregua siamo tentati. Una fucina è per noi ogni giorno la lingua dell'uomo. Tu ci ordini la continenza anche in questo genere di cose: da' ciò che ordini e ordina ciò che vuoi. Tu conosci i gemiti «del mio cuore» a questo riguardo e i fiumi di lacrime dei miei occhi. Io invece non riesco neppur bene a capire fino a che punto mi sia purificato da questa peste, e temo assai i miei impulsi segreti, che i tuoi occhi conoscono, i miei no. Se ho infatti una qualche capacità di guardarmi dentro negli altri generi di tentazioni, in questo non ne ho nessuna. Vedo fino a che punto sono riuscito a trattenere il mio animo dai piaceri della carne e dall'avidità di conoscenze superflue quando ne sono privo volontariamente o perché mi mancano. Mi chiedo allora quanto mi sia molesto, se tanto o se poco, il non averne. Quanto alle ricchezze, che si cercano proprio per soddisfare una di queste tre concupi-

32. Ev. Luc. 12, 32 Is. 26, 13 37. Ps. 9, 24 (10, 3)
XXXVII 2. Sap. 6, 3 4. Ps. 37, 9 6. Ps. 18, 13 7. Eccli. 15, 20

cupiditatium vel duabus earum vel omnibus serviant, si persentiscere non potest animus utrum eas habens contemnat, possunt et dimitti, ut se probet. Laude vero ut careamus atque in eo experiamur quid possumus, numquid male vivendum est et tam perdite atque immaniter, ut nemo nos noverit, qui non detestetur? Quae maior dementia dici aut cogitari potest? At si bonae vitae bonorumque operum comes et solet et debet esse laudatio, tam comitatum eius quam ipsam bonam vitam deseri non oportet. Non autem sentio, sine quo esse aut aequo animo aut aegre possim, nisi cum afuerit.

61. Quid igitur tibi in hoc genere temptationis, Domine, confiteor? Quid, nisi delectari me laudibus? Sed amplius ipsa veritate quam laudibus. Nam si mihi proponatur utrum malim furens aut in omnibus rebus errans ab omnibus hominibus laudari an constans et in veritate certissimus ab omnibus vituperari, video quid eligam. Verum tamen nollem ut vel augeret mihi gaudium cuiuslibet boni mei suffragatio oris alieni. Sed auget, fateor, non solum, sed et vituperatio minuit. Et cum ista miseria mea perturbor, subintrat mihi excusatio, quae qualis sit, tu scis, Deus; nam me incertum facit. Quia enim nobis imperasti non tantum continentiam, id est a quibus rebus amorem cohibeamus, verum etiam iustitiam, id est quo eum conferamus, nec te tantum voluisti a nobis verum etiam proximum diligi, saepe mihi videor de provectu aut spe proximi delectari, cum bene intellegentis laude delector, et rursus eius malo contristari, cum eum audio vituperare quod aut ignorat aut bonum est. Nam et contristor aliquando laudibus meis, cum vel ea laudantur in me, in quibus mihi ipse displiceo, vel etiam bona minora et levia pluris aestimantur, quam aesti-

15. *cupiditatum* A B F G H P V, C Z (p.c.) 18. *possimus* M, A (a.c.) 26. *delectare* F H 27. *praeponatur* A, H (a.c.) 38. *spe*: *saepe* M, A (a.c.) 43. *aestimentur* O (a.c.) *-matur* F *extimantur* V

scenze o due di esse o tutte insieme, l'animo, se non può rendersi ben conto di disprezzarle quando le possiede, può sempre rinunziarvi per mettersi alla prova. Ma per privarci della lode altrui e sperimentare la nostra capacità di farne a meno, dovremmo forse vivere una vita malvagia e così rovinosa e disumana che nessuno possa conoscerci senza detestarci? Qual peggiore follia potrebbe dirsi o concepirsi? Ma se la lode suole e deve essere la compagna di una buona vita e di buone opere, la sua compagnia non va abbandonata non meno di una buona vita. Io però non capisco se riesco a sopportare la mancanza di qualcosa con fermezza o con fatica se non quando mi manca.

61. Cosa dunque confessarti, Signore, per questo genere di <
tentazione? Cos'altro, se non che sono sensibile alle lodi? Ma alla verità ancor più che alle lodi. Dovessi scegliere tra impazzire ed errare in tutto ma essere lodato da tutti ovvero essere equilibrato e irremovibile nella verità ma essere biasimato da tutti, so bene cosa sceglierei. Non vorrei tuttavia che l'approvazione d'una bocca estranea accrescesse in me anche solo di poco la gioia che un qualsiasi bene mi procura. Eppure me l'accresce, lo confesso, e c'è di più: il biasimo me la diminuisce. E poiché questa mia miseria mi turba, trovo subito una scusa, che «tu sai, Dio», quanto vale, dal momento che, quanto a me, mi rende così incerto. E dato che ci hai ordinato non solo la continenza, cioè da che cosa <
debba astenersi il nostro amore, ma anche la giustizia, cioè su che cosa debba riversarsi, e hai voluto che amassimo non solo te ma anche il nostro prossimo, spesso mi pare di rallegrarmi per i progressi e le speranze del mio prossimo, quando mi rallegro della lode di chi mi capisce, e viceversa di rattristarmi per il suo errore, quando lo sento biasimare ciò che o ignora o è un bene. A volte invece le lodi che ricevo mi rattristano, o perché si rivolgono a qualcosa in me che a me invece dispiace, o perché si stimano più

34. Ps. 68, 8 37. Ev. Matth. 22, 37. 39

manda sunt. Sed rursus unde scio an propterea sic afficior, quia nolo de me ipso a me dissentire laudatorem meum, non quia illius utilitate moveor, sed quia eadem bona, quae mihi in me placent, iucundiora mihi sunt, cum et alteri placent? Quodam modo enim non ego laudor, cum de me sententia mea non laudatur, quandoquidem aut illa laudantur, quae mihi displicent, aut illa amplius, quae mihi minus placent. Ergone de hoc incertus sum mei?

62. Ecce in te, veritas, video non me laudibus meis propter me, sed propter proximi utilitatem moveri oportere. Et utrum ita sim, nescio. Minus mihi in hac re notus sum ipse quam tu. Obsecro te, Deus meus, et me ipsum mihi indica, ut confitear oraturis pro me fratribus meis quod in me saucium comperero. Iterum me diligentius interrogem. Si utilitate proximi moveor in laudibus meis, cur minus moveor, si quisquam alius iniuste vituperetur quam si ego? Cur ea contumelia magis mordeor, quae in me quam quae in alium eadem iniquitate coram me iacitur? An et hoc nescio? Etiamne id restat ut ipse me seducam et verum non faciam coram te in corde et lingua mea? Insaniam istam, Domine, longe fac a me, ne oleum peccatoris mihi sit os meum ad impinguandum caput meum.

XXXVIII 63. Egenus et pauper ego sum et melior in occulto gemitu displicens mihi et quaerens misericordiam tuam, donec reficiatur defectus meus et perficiatur usque in pacem, quam nescit arrogantis oculus. Sermo autem ore procedens et facta, quae innotescunt hominibus, habent temptationem pe-

53. *utilitate* A H 54. *sit* B H P | *in*: *de* S 55. *tu*: *tibi* C D H M Z, A (p.c.) 60. *iniquitatem* F V 62. *in* ante *lingua* add. C D Z

di quanto non meritino beni secondari e superficiali. Ma rieccoci: come faccio a sapere se il mio dispiacere è causato dal non voler io che chi mi loda sia con me in disaccordo, non perché mi stia a cuore il bene del mio prossimo, ma perché quei beni che in me mi piacciono mi rallegrano ancor di più se piacciono anche a un altro? In certo modo non mi sento lodato se le lodi non si accordano con la mia opinione, poiché, o si loda qualcosa che a me dispiace, o si loda di più qualcosa che a me piace di meno. Sono dunque incerto con me stesso su questo punto?

62. Ecco che in te, verità, io vedo che non per il bene mio ma < per quello del mio prossimo devo essere sensibile alle lodi. Ma se io sia così, lo ignoro. Su questo conosco meno me stesso che te. Ti supplico, mio Dio, svelami a me stesso, affinché io possa confessare ai miei fratelli disposti a pregare per me le ferite che avrò scoperto. Dovrò interrogarmi ancora più a fondo. Se è per il bene del prossimo che sono sensibile alle lodi, perché mai lo sono di meno se un altro è ingiustamente biasimato, non io? Perché mi brucia di più l'offesa rivolta a me di quella parimenti ingiusta rivolta in mia presenza a un altro? Ignoro anche questo? Non resta dunque altro se non che io «tragga in errore me stesso» e tradisca la verità al tuo cospetto «col cuore e con la lingua»? Allontana da me, Signore, questa pazzia, affinché «la mia bocca non sia per me l'olio del peccatore per ungere il mio capo».

XXXVIII 63. «Bisognoso e povero io sono», un po' meno miserabile solo quando gemo in segreto per disgusto di me stesso e cerco la tua misericordia, sino a che i miei difetti non saranno risanati e condotti alla perfezione di quella pace che l'occhio dell'arrogante non conosce. Invece le parole che escono di bocca e le azioni che giungono a conoscenza della gente sono esposte a gra-

61. Ep. Gal. 6, 3 62. Ev. Io. 3, 21 63. Prov. 30, 8 Ps. 140, 5
XXXVIII 1. Ps. 69, 6

riculosissimam ab amore laudis, qui ad privatam quandam excellentiam contrahit emendicata suffragia: temptat, et cum a me in me arguitur, eo ipso quo arguitur, et saepe de ipso vanae gloriae contemptu vanius gloriatur ideoque non iam de ipso contemptu gloriae gloriatur: non enim eam contemnit, cum gloriatur.

XXXIX 64. Intus etiam, intus est aliud in eodem genere temptationis malum, quo inanescunt qui placent sibi de se, quamvis aliis vel non placeant vel displiceant nec placere affectent ceteris. Sed sibi placentes multum tibi displicent non tantum de non bonis quasi bonis, verum etiam de bonis tuis quasi suis, aut etiam sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis, aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes sed aliis invidentes eam. In his omnibus atque huiuscemodi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei, et vulnera mea magis subinde a te sanari quam mihi non infligi sentio.

XL 65. Ubi non mecum ambulasti, veritas, docens quid caveam et quid appetam, cum ad te referrem inferiora visa mea, quae potui, teque consulerem? Lustravi mundum foris sensu, quo potui, et attendi vitam corporis mei de me sensusque ipsos meos. Inde ingressus sum in recessus memoriae meae, multiplices amplitudines plenas miris modis copiarum innumerabilium, et consideravi et expavi et nihil eorum discernere potui sine te et nihil eorum esse te inveni. Nec ego ipse inven-

XXXVIII 6. *qui ad*: *quia ad* V *quia* Z (s.l. *qua*) 8. *saepe* O S Z: *saepe homo* cett. codd. 9. *idque* S 10. *ea* B P
XXXIX 3. *non* om. B P 5. *non bonis*: *bonis* H *nobis* A V 6. *ex*: *de* S *et* B P 8. *in* post *atque* add. C D F S Sk Pe Ve 9. *sed* ante *et* (2) add. C D F Z
XL 8. *te esse* S

vissima tentazione dall'amore per la lode che, per ottenere un'eccellenza personale, si abbassa a mendicar consensi: tentazione che agisce anche quando sono io stesso a rinfacciarmelo, e proprio nell'atto di rinfacciarmelo, e spesso un uomo vanissimamente si gloria del proprio disprezzo per la vanagloria, cosicché non è del proprio disprezzo per la gloria che realmente si gloria: non può infatti disprezzarla, se se ne gloria.

XXXIX 64. Dentro di noi, nel profondo, c'è un'altra perfida <
tentazione del medesimo genere, che rende vani quanti si compiacciono di sé anche quando agli altri non piacciono o dispiacciono, né agli altri si curano di piacere. Ma piacendo a sé molto spiacciono a te, non solo prendendo per buono ciò che non lo è, ma anche il bene tuo come loro, o anche come tuo ma dovuto ai meriti loro, o magari come dovuto alla tua generosità, non però godendone in comunione con gli altri, bensì escludendone gli altri. In tutti questi e consimili pericoli e tormenti tu vedi come <
trema il mio cuore, e, quanto alle mie ferite, sono più sensibile alla guarigione che tu mi concedi subito che al fatto di non vedermele infliggere.

XL 65. Dove non mi hai seguito, o verità, nel mio cammino, <
insegnandomi le cose da evitare e quelle da cercare, mentre ti riferivo, come potevo, le mie modeste vedute e ti chiedevo consiglio? Ho percorso il mondo di fuori, come potevo, con l'aiuto dei sensi, e osservato la vita del mio corpo e i miei sensi stessi. Di qui sono penetrato nei recessi della mia memoria, vastità molteplici mirabilmente colme di infinite ricchezze, e le ho contemplate e
ne ho avuto paura e non avrei potuto distinguerne nessuna senza <
di te, e ho trovato che nessuna era te. Né ero io a evocare tutto <

XL 7. Habac. 3, 2

tor, qui peragravi omnia et distinguere et pro suis quaeque di-
10 gnitatibus aestimare conatus sum, excipiens alia nuntiantibus
sensibus et interrogans, alia mecum commixta sentiens ipsos-
que nuntios dinoscens atque dinumerans iamque in memoriae
latis opibus alia pertractans, alia recondens, alia eruens: nec
ego ipse, cum haec agerem, id est vis mea, qua id agebam, nec
15 ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, quam de omnibus con-
sulebam an essent, quid essent, quanti pendenda essent: et
audiebam docentem ac iubentem. Et saepe istuc facio; hoc me
delectat, et ab actionibus necessitatis, quantum relaxari pos-
sum, ad istam voluptatem refugio. Neque in his omnibus,
20 quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae
meae nisi in te, quo conligantur sparsa mea nec a te quidquam
recedat ex me. Et aliquando intromittis me in affectum mul-
tum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si
perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit. Sed
25 recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et
teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetu-
dinis sarcina digna est! Hic esse valeo nec volo, illic volo nec
valeo, miser utrubique.

XLI 66. Ideoque consideravi languores peccatorum meo-
rum in cupiditate triplici et dexteram tuam invocavi ad salu-
tem meam. Vidi enim splendorem tuum corde saucio et reper-
cussus dixi: quis illuc potest? Proiectus sum a facie oculorum
5 tuorum. Tu es veritas super omnia praesidens. At ego per ava-

10. *nutantibus* S 12-3. *memoriae laetis* C D *-ria elatis* B G M O P, Z (a.c.) *-ria laxis* F 13. *recordens* M (a.c.) *-dans* F, Z (a.c.) M (p.c) 17. *istud* A C D G M Z 20. *totum* F V, A (a.c.) 21. *quod* H (a.c.) *qua* S 22. *affectu* F V 25. *reccido* S, O (a.c.) *recedo* B F P, V (p.c.)
XLI 5. *tu es veritas... in nobis* (XLIII 28-9) apud Eug

questo, pur avendo passato in rassegna ogni cosa e tentato di distinguere e valutare ciascuna secondo il suo valore, accogliendo e interrogando quelle che mi venivano annunciate dai sensi, individuando quelle fuse con la percezione del mio essere, investigando e classificando gli organi che me le trasmettevano, soppesando infine, nei vasti magazzini della memoria, certi oggetti, riponendone alcuni, portandone altri alla luce: ma né io stesso, nel far questo, cioè la forza con cui agivo, neppure essa eri tu, poiché tu sei la luce permanente, che io consultavo su tutte le cose: se e che cosa fossero, quanto valessero, e ascoltavo ciò che insegnavi e ordinavi. È una cosa che faccio spesso, mi dà gran piacere, e appena posso sottrarmi un poco agli impegni del dovere, mi rifugio in questa gioia. E in tutte queste cose che io percorro chiedendoti consiglio non trovo alcun luogo sicuro per la mia anima se non in te: lì soltanto si riuniscono le mie sparse facoltà e nulla di me si allontana da te. Talvolta mi introduci in un sentimento interiore <
del tutto inusitato, nel quale raggiungo un'indefinibile dolcezza che, se toccasse il culmine, non so cosa sarebbe, non sarebbe comunque questa vita. Ricado invece sotto i pesi angosciosi di que- <
sto mondo, le solite cose mi riassorbono, mi legano, e io piango assai, ma assai stretto son legato. Tanto può il peso dell'abitudine! Qui so stare e non voglio, lì voglio ma non so, lì e qui comunque infelice.

XLI 66. Ecco perché ho considerato le debolezze dei miei peccati sotto le tre forme della concupiscenza e ho invocato la tua destra per la mia salvezza. Ho visto infatti il tuo splendore dalla ferita del mio cuore e, folgorato, ho detto: chi può tanto? «Fui scaraventato lontano dalla luce dei tuoi occhi.» Tu sei la verità che sovrasta ogni cosa. E io nella mia avidità non ho voluto per- <

15. Ev. Io. 1, 9; 1 Ep. Io. 1, 5
XLI 2. Ps. 59, 7, etc. 4. Ps. 30, 23 5. Ev. Io. 14, 6

ritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium, sicut nemo vult ita falsum dicere, ut nesciat ipse quid verum sit. Itaque amisi te, quia non dignaris cum mendacio possideri.

XLII 67. Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi? Ambiendum mihi fuit ad angelos? Qua prece? Quibus sacramentis? Multi conantes ad te redire neque per se ipsos valentes, sicut audio, temptaverunt haec et inciderunt in desiderium
5 curiosarum visionum et digni habiti sunt inlusionibus. Elati enim te quaerebant doctrinae fastu exerentes potius quam tundentes pectora et adduxerunt sibi per similitudinem cordis sui conspirantes et socias superbiae suae potestates aeris huius, a quibus per potentias magicas deciperentur, quaeren-
10 tes mediatorem, per quem purgarentur, et non erat. Diabolus enim erat transfigurans se in angelum lucis. Et multum inlexit superbam carnem, quod carneo corpore ipse non esset. Erant enim illi mortales et peccatores, tu autem, Domine, cui reconciliari superbe quaerebant, immortalis et sine peccato. Media-
15 tor autem inter Deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile Deo, aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis longe esset a Deo aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus atque ita mediator non esset. Fallax itaque ille mediator, quo per secreta iudicia tua superbia me-
20 retur indui, unum cum hominibus habet, id est peccatum, aliud videri vult habere cum Deo, ut, quia carnis mortalitate non tegitur, pro immortali se ostentet. Sed quia stipendium

9. *possidere* F, A (a.c.)
XLII 8. *potestatis* V, M (a.c.) 11. *inlusit* F 12. *superbiam* S, A M (a.c.) 14. *superbe quaer-*: *volebant* S 19-20. *mereretur* A B G H M P Z 20. *indui* F S: *inludi* cett. codd. Sk Pe Ve (cf. Isnenghi 28)

derti, ma ho voluto possedere insieme te e la menzogna, come nessuno vuol dire il falso al punto da non saper più egli stesso cosa sia il vero. E così ti ho perso, poiché non ammetti che ti si possegga insieme alla menzogna.

XLII 67. Chi potevo trovare che mi riconciliasse con te? Dovevo far la corte agli angeli? Con quale preghiera? Con quali riti? Molti, cercando di tornare a te e non riuscendovi da soli, a quanto mi si dice, hanno tentato questa via ma sono stati presi dalla mania delle apparizioni miracolose e sono stati ricambiati con false visioni. Nel loro orgoglio ti cercavano gonfiando il petto con la vanagloria della scienza anziché batterlo, e per affinità di cuore hanno attirato a sé «le potenze dell'aria» divenute complici e alleate della loro superbia, e si lasciavano ingannare dai loro magici poteri: cercavano un mediatore che li purificasse, ma non era lui. Era infatti «il diavolo, trasfigurato in un angelo di luce». E molto attrasse la loro carne orgogliosa il fatto ch'egli non avesse un corpo di carne. Mortali e peccatori erano costoro, tu invece, Signore, con cui cercavano orgogliosamente di riconciliarsi, immortale e senza peccato. E un mediatore tra Dio e l'uomo avrebbe dovuto avere qualcosa di simile a Dio, qualcosa di simile all'uomo, poiché altrimenti se simile solo all'uomo sarebbe stato lontano da Dio, simile solo a Dio lontano dall'uomo, non dunque un vero mediatore. Quel fallace mediatore al quale, nella tua imperscrutabile giustizia, giustamente fai rivestire il nostro orgoglio, ha una cosa in comune con l'uomo, il peccato, un'altra vorrebbe sembrare di averne con Dio: poiché non è rivestito di carne mortale, vorrebbe atteggiarsi a immortale. Ma poiché «il compenso

XLII 8. Ep. Eph. 2, 2 10. 2 Ep. Cor. 11, 14 14. 1 Ep. Tim. 2, 5 19-20. Ep. Rom. 13, 14 22. Ep. Rom. 6, 23

peccati mors est, hoc habet commune cum hominibus, unde simul damnetur in mortem.

XLIII 68. Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti humilibus et misisti, ut eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, mediator ille Dei et hominum, homo Christus Iesus, inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum Deo, ut, quoniam stipendium iustitiae vita et pax est, per iustitiam coniunctam Deo evacuaret mortem iustificatorum impiorum, quam cum illis voluit habere communem. Hic demonstratus est antiquis sanctis, ut ita ipsi per fidem futurae passionis eius, sicut nos per fidem praeteritae, salvi fierent. In quantum enim homo, in tantum mediator, in quantum autem verbum, non medius, quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul unus Deus.

69. Quomodo nos amasti, Pater bone, qui Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis impiis tradidisti eum! Quomodo nos amasti, pro quibus ille non rapinam arbitratus esse aequalis tibi factus est subditus usque ad mortem crucis, unus ille in mortuis liber, potestatem habens ponendi animam suam et potestatem habens iterum sumendi eam, pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor, quia victima, pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos, quia sacrificium, faciens tibi nos de servis filios de te nascendo, nobis serviendo. Merito mihi spes valida in illo est quod sanabis omnes languores meos per eum, qui sedet ad dexteram tuam et te interpellat pro no-

24. *damnatur* C D *-mnentur* B P
XLIII 2. *humilibus*: *hominibus* F G S Sk Pe 3. *discernerent* M V 4. *et* ante *peccatores* add. A H V, M (p.c.) 8. *piorum* A H | *hinc* C D F Z, M (a.c.) *hunc* G 9. *antiquus* S 14. *quomodo*: *in quantum* S 16. *rapina* C D G H M V | *est* post *arbitratus* add. B F O P V, H (p.c.) Z (a.c.) 22. *nobis*: *tibi* S

del peccato è la morte», ha in comune con l'uomo ciò che li condanna entrambi alla morte.

XLIII 68. Ma il vero mediatore, che nella segreta tua misericordia hai rivelato e mandato agli uomini affinché dal suo esempio imparassero l'umiltà, quel «mediatore di Dio e dell'uomo, l'uomo Cristo Gesù», apparve tra i peccatori mortali e il giusto immortale, mortale con gli uomini, giusto con Dio, affinché, essendo vita e pace il compenso della giustizia, con la giustizia connaturata con Dio annientasse la morte dei peccatori giustificati, che con loro aveva voluto condividere. È lui che fu rivelato ai santi del tempo antico, perché fossero salvati dalla fede nella sua passione a venire, come noi lo siamo da quella nella sua passione avvenuta. In quanto è uomo, in tanto è mediatore, ma in quanto verbo, non è intermedio, essendo uguale a Dio e Dio presso Dio e insieme unico Dio. <

69. Come ci hai amato, Padre buono, «che il tuo unico figlio non risparmiasti, ma per noi agli empi» lo consegnasti! Come ci hai amato, se per noi «egli, pur non ritenendo un'usurpazione l'esserti uguale, si assoggettò fino alla morte di croce», lui, unico «libero tra i morti», col «potere di deporre» la sua anima e «il potere di riprenderla», per noi al tuo cospetto vincitore e vittima, e vincitore proprio in quanto vittima, per noi al tuo cospetto sacerdote e sacrificio, e sacerdote proprio in quanto sacrificio, ci ha resi da tuoi servi tuoi figli nascendo da te e servendo a noi. Giustamente è ben salda la mia speranza in lui che guarirai ogni mia debolezza, in lui che siede «alla tua destra» e «intercede per

XLIII 1. 1 Ep. Tim. 2, 5 6. Ep. Rom. 8, 6 7. 2 Ep. Tim. 1, 10 Prov. 17, 15; Ep. Rom. 4, 5 9. Ep. Rom. 4, 5 10. 1 Ep. Tim. 2, 4 12. Ep. Phil. 2, 6 Ev. Io. 1, 1 14. Ep. Rom. 8, 32 15. Ep. Rom. 5, 6 16. Ep. Phil. 2, 6. 8 18. Ps. 87, 6 Ev. Io. 10, 18 22. Ep. Gal. 4, 7 23. Ps. 102, 3; Ev. Matth. 4, 23 24. Ps. 109, 5; Ep. Rom. 8, 34

bis: alioquin desperarem. Multi enim et magni sunt idem languores, multi sunt et magni; sed amplior est medicina tua. Potuimus putare verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis.

70. Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: *Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est.* Ecce, Domine, iacto in te curam meam, ut vivam, et considerabo mirabilia de lege tua. Tu scis imperitiam meam et infirmitatem meam: doce me et sana me. Ille tuus unicus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, redemit me sanguine suo. Non calumnientur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum et manduco et bibo et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur: *et laudabunt Dominum qui requirunt eum.*

25-6. *mei* post *languores* add. B C D F P Z 31. *in* ante *corde* add. B P | *sollicitudinem* F *solitudine* G 32. *confortasti* S V Sk Pe 33. *ut*: *ut et* S Z, C (ex *et*) Sk Pe 34. *ipsis*: *omnibus* S 41. *laudabunt* A B H P S V: *-dant* cett. codd. Ve

noi»: altrimenti, dispererei. Molte e grandi sono infatti le mie debolezze, molte e grandi; ma ancor più grande è la tua medicina. Avremmo potuto pensare che la tua parola fosse troppo lontana dal contatto con l'uomo e disperare di noi, se non si fosse fatta «carne» e non avesse abitato «tra noi».

70. Atterrito dai miei peccati e dall'immensità della mia mi- <
seria avevo rimuginato in cuore e progettato una fuga nella solitudine, ma tu me lo impedisti, confortandomi con queste parole: «Perciò Cristo è morto per tutti, perché i viventi non vivano più per sé stessi, ma per colui che per essi è morto». Ecco, Signore, in te io getto la mia pena, per vivere, e «contemplerò le meraviglie della tua legge». Tu sai la mia incapacità e la mia incertezza: «istruiscimi e guariscimi». Quel tuo unico, «nel quale sono celati tutti i tesori della sapienza e della scienza», mi ha redento col suo sangue. Non mi calunnino i superbi dato che, pensando al prezzo del mio riscatto, io me ne faccio cibo e bevanda e lo dispenso agli altri e, povero come sono, desidero saziarmene assieme a quanti se ne nutrono e se ne saziano: «e loderanno il Signore coloro che lo cercano».

28. Ev. Io. 1, 14 32. 2 Ep. Cor. 5, 15 34. Ps. 54, 23 35. Ps. 118, 17-8 Ps. 68, 6 36. Ps. 142, 10 Ps. 6, 3 37. Ep. Col. 2, 3 38. Apoc. 5, 9 Ps. 118, 122 39. Ps. 61, 5 Ev. Io. 6, 55. 57; 1 Ep. Cor. 10, 31 40. Ev. Luc. 16, 21 41. Ps. 21, 27

LIBER UNDECIMUS

I 1. Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore? Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus Dominus et laudabilis valde. Iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc. Nam et oramus, et tamen veritas ait: *Novit Pater vester quid vobis opus sit, priusquam petatis ab eo*. Affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miserias nostras et misericordias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te, quoniam vocasti nos, ut simus pauperes spiritu et mites et lugentes et esurientes ac sitientes iustitiam et misericordes et mundicordes et pacifici. Ecce narravi tibi multa, quae potui et quae volui, quoniam tu prior voluisti ut confiterer tibi, Domino Deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericordia tua.

I 3. *ut* om. S 4. *eas* C D Z 6. *istud* A C D F G M Z, O (p.c.) 13. *mundicorde* B, G M (p.c.)

LIBRO UNDECIMO

I 1. Forse perché tua è l'eternità, Signore, tu ignori ciò che ti <
dico, o vedi nel tempo ciò che avviene nel tempo? Perché, allora,
ti racconto tutte queste cose con ricchezza di particolari? Non
certo perché tu le impari da me, ma per suscitare in me e in chi le
legge l'amore verso di te, cosicché tutti dovremo dire: «Grande è <
il Signore e ben degno di lode». Già l'ho detto e lo dirò: per amo-
re del tuo amore faccio questo. Noi preghiamo infatti, pur se la
verità afferma: «Il Padre vostro sa di cosa avete bisogno, ancor
prima che glielo chiediate». Ti riveliamo dunque il nostro senti-
mento confessandoti le nostre miserie e le tue misericordie «su di
noi», affinché tu compia la nostra liberazione, che hai già avvia-
to, e noi cessiamo di essere infelici in noi stessi trovando in te la
felicità, poiché ci hai chiamati a essere poveri in spirito e miti e
piangenti, e affamati e assetati di giustizia, e misericordiosi e puri
di cuore e pacifici. Ecco che molte cose ti ho narrato, come ho
potuto e voluto, poiché tu per primo hai voluto che mi confessas-
si a te, «Signore Dio mio, perché sei buono, poiché la tua miseri-
cordia è nei secoli».

I 5. Ps. 47, 2, etc. 7. Ev. Io. 14, 6 Ev. Matth. 6, 8 9. Ps. 32, 22 12. Ev. Matth. 5, 3-9 15. Ps. 117, 1

II 2. Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare verbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo? Et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi valent stillae temporum. Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia inluminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque devoretur a fortitudine infirmitas. Et nolo in aliud horae diffluant, quas invenio liberas a necessitatibus reficiendi corporis et intentionis animi et servitutis, quam debemus hominibus et quam non debemus et tamen reddimus.

3. Domine Deus meus, intende orationi meae, et misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non mihi soli aestuat sed usui vult esse fraternae caritati: et vides in corde meo quia sic est. Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi. Inops enim et pauper sum, tu dives in omnes invocantes te, qui securus curam nostri geris. Circumcide ab omni temeritate omnique mendacio interiora et exteriora, labia mea. Sint castae deliciae meae scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis. Domine, attende et miserere, Domine Deus meus, lux caecorum et virtus infirmorum statimque lux videntium et virtus fortium, attende animam meam et audi clamantem de profundo. Nam nisi adsint et in profundo aures tuae, quo ibimus? Quo clamabimus? Tuus est dies et tua est nox: ad nutum tuum momenta transvolant. Largire inde spatium meditationibus nostris in

II 1. *nuntiare* Z (a.c.) *enarrare* C *narrare* D *enumerare* J 5. *ex ordine*: *per -nem* J 6. *medicari* S (a.c.) | *in legem tuam* G M 6-7. *inscientiam* D F J M *inscitiam* C 9. *defluant* C D G M Z 16. *ut* ante *sacrificem* add. B P 20. *mea* post *exteriora* add. S 27. *meditationi nostrae* F G M

II 2. Ma sarò mai capace con la lingua della mia penna a enumerare tutte le tue esortazioni e tutte le tue intimidazioni e consolazioni e ingiunzioni, con cui mi hai condotto a predicare la tua parola e a dispensare al tuo popolo il tuo sacramento? E se anche sarò capace a enumerarle nel giusto ordine, troppo cara mi costerà ogni goccia di tempo. Già da molto brucio dal desiderio di meditare sulla tua legge e di confessarti in proposito la mia sapienza e la mia ignoranza, i primi bagliori della tua luce e quanto rimane delle mie tenebre, e fin dove la mia debolezza sia divorata dalla tua forza. E non voglio che si disperdano in qualcos'altro le ore che mi lasciano libere le indispensabili necessità del riposo fisico, del lavoro intellettuale e dei servizi che dobbiamo agli altri uomini e di quelli che rendiamo loro pur senza doverli.

3. Signore Dio mio, «ascolta la mia preghiera», e la tua misericordia esaudisca il mio desiderio, poiché non arde per me solo, ma vuol servire anche al mio amore per i fratelli: e tu vedi nel mio cuore che è così. Che io ti offra in sacrificio il servizio del <
mio pensiero e della mia lingua, e tu «dammi ciò che ti posso offrire». «Povero» infatti «io sono e senza nulla, tu ricco per tutti coloro che ti invocano», tu che, libero da cura, ti dai cura di noi. Circoncidi le mie labbra, dentro e fuori, da ogni temerità, da ogni menzogna. Caste delizie mi siano le tue Scritture, né mi inganni su di esse né inganni gli altri con esse. Presta attenzione, «Signore, e abbi pietà, Signore» Dio mio, luce dei ciechi e forza dei deboli, e subito luce dei vedenti e forza dei forti, presta attenzione all'anima mia e ascoltala gridare dal profondo. Se infatti le tue orecchie non fossero ad ascoltarci anche nel profondo, dove andremmo? A chi grideremmo? «Tuo è il giorno e tua la not- <
te»: a un tuo cenno volano via gli istanti. Elargiscimi uno spazio

II 1. Ps. 44, 2 6. Ps. 1, 2 7. Ps. 17, 29 13. Ps. 60, 2 14. Ps. 9, 38 (10, 17) 17. Ps. 65, 15 Ps. 85, 1 18. Ep. Rom. 10, 12 19. Ex. 6, 12 21. Ps. 26, 7 24. Ps. 129, 1-2 25. Ps. 138, 7 26. Ps. 73, 16

abdita legis tuae neque adversus pulsantes claudas eam. Neque enim frustra scribi voluisti tot paginarum opaca secreta, aut non habent illae silvae cervos suos recipientes se in eas et resumentes, ambulantes et pascentes, recumbentes et ruminantes. O Domine, perfice me et revela mihi eas. Ecce vox tua gaudium meum, vox tua super affluentiam voluptatum. Da quod amo: amo enim. Et hoc tu dedisti. Ne dona tua deseras nec herbam tuam spernas sitientem. Confitear tibi quidquid invenero in libris tuis et audiam vocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae.

4. Domine, miserere mei et exaudi desiderium meum. Puto enim quod non sit de terra, non de auro et argento et lapidibus aut decoris vestibus aut honoribus et potestatibus aut voluptatibus carnis neque de necessariis corpori et huic vitae peregrinationis nostrae, quae omnia nobis apponuntur quaerentibus regnum et iustitiam tuam. Vide, Deus meus, unde sit desiderium meum. Narraverunt mihi iniusti delectationes, sed non sicut lex tua, Domine. Ecce unde est desiderium meum. Vide, Pater, aspice et vide et approba, et placeat in conspectu misericordiae tuae invenire me gratiam ante te, ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum. Obsecro per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, virum dexterae tuae, filium hominis, quem confirmasti tibi mediatorem tuum et nostrum, per quem nos quaesisti non quaerentes te, quaesisti autem, ut quaereremus te, Verbum tuum, per quod fecisti

34. *mihi* post *dedisti* add. F G M | *ne*: *nec* B P, O (p.c.) 35. *nec*: *ne* V Z | *spernas*: *deseras* M V 37-8. *in quo*: *usque* S 38. *tecum*: *tuum* C D M, om. Z 41. *et* (2): *aut de* F G M 42. *aut* (1): *ac* F J M 43. *corporis* A B G P V, M (p.c.) *carnis* H 46. *delectationes*: *fabulationes* V *delect- suas* B P 47. *sicut*: *ita ut* C D F Z 54. *quaeremus* F M, H (a.c.)

adeguato alle mie meditazioni sui segreti della tua legge e non sbarrarla a chi bussa. Non senza scopo hai fatto scrivere tante pagine di fitto mistero, né mancano quelle selve di cervi che vi trovano rifugio e ristoro, vagando a pascolare e sdraiandosi a ruminare. O Signore, «compi in me la tua opera» e rivelami il loro significato. Ecco la tua voce mia gioia, la tua voce che sovrasta la piena delle voluttà. Dammi qualcosa da amare: poiché io amo. E questo tu me l'hai dato. Non abbandonare i tuoi doni e non trascurare la tua erba assetata. Ti confesserò tutto ciò che troverò nei tuoi libri e «possa io ascoltare la voce della tua lode» e abbeverarmi e contemplare «le meraviglie della tua legge» dal principio, in cui facesti e cielo e terra, fino al regno con te eterno della tua santa città.

4. «Signore, abbi pietà di me e ascolta» il mio desiderio. Non credo infatti che sia di cose terrene, non d'oro, d'argento, di pietre preziose, o di belle vesti, d'onori, di potere, o di piaceri carnali, o di cose necessarie al corpo e a questa vita del nostro pellegrinaggio, «cose tutte che ci sono date in sovrappiù», se «cerchiamo il tuo regno e la tua giustizia». Vedi, mio Dio, qual è il mio desiderio. «Mi hanno narrato gli empi le loro voluttà, ma non sono secondo la tua legge, Signore.» Ecco qual è il mio desiderio. Vedi, Padre, guarda, vedi e approva, e ti piaccia «al cospetto» della tua misericordia che io trovi grazia presso di te, e che si aprano al mio bussare i recessi della tua parola. Ti scongiuro per il Signor nostro Gesù Cristo, tuo figlio, «l'uomo alla tua destra, il figlio dell'uomo, che hai stabilito» mediatore tra te e noi, col quale ci hai cercato mentre non ti cercavamo, e ci hai cercato perché ti cercassimo, il tuo Verbo, col quale hai fatto tutte le

28. Ev. Matth. 7, 7-8 30. Ps. 28, 9 32. Ps. 16, 5 36. Ps. 25, 7 37. Ps. 118, 18 Gen. 1, 1 38. Apoc. 5, 10; 21, 2. 10 40. Ps. 26, 7 Ps. 9, 38 (10, 17) 44. Ev. Matth. 6, 33 46. Ps. 118, 85 48. Ps. 18, 15; Dan. 3, 40 49. Ev. Matth. 7, 7-8 51. Ps. 79, 18 52. 1 Ep. Tim. 2, 5 53. Ep. Rom. 10, 20 54. Ev. Io. 1, 1.3

omnia, in quibus et me, unicum tuum, per quem vocasti in adoptionem populum credentium, in quo et me: per eum te obsecro, qui sedet ad dexteram tuam et te interpellat pro nobis, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Ipsos quaero in libris tuis. Moyses de illo scripsit: hoc ipse ait, hoc veritas ait.

III 5. Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram. Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. Nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, et si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret sensum meum nec inde mentem meam quidquam tangeret; si autem latine, scirem quid diceret. Sed unde scirem an verum diceret? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: « Verum dicit » et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: « Verum dicis ». Cum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus vera dixit, veritas, rogo, te, Deus meus, rogo, parce peccatis meis, et qui illi servo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere.

IV 6. Ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam quod se ipsa

56. *adoptione* A M 59. *ipsos*: *ipsum* B P, *ipso* J (a.c.)
III 2-3. *transit* A J *-ivit* B P 3. *enim* post *neque* add. B J P V 5. *praeb-*: *praevenirem* M, J (p.c.) 12. *verbum* F J 14. *possem* V *-sum* Z | *te*: *te te* C J (recte?) *de te* Z *de* M (a.c.)
IV 1. *sint*: *sunt* J Z 3. *erat*: *fuerat* F G

cose, e me tra queste, il tuo unico, col quale hai chiamato all'adozione il popolo dei credenti, e me tra questi: per lui ti scongiuro, «che siede alla tua destra e intercede per noi presso di te, in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza». Sono questi che cerco nei tuoi libri. Mosè di lui ha scritto: lui stesso lo dice, la verità lo dice.

III 5. Fa' che io ascolti e comprenda come «in principio hai <
fatto cielo e terra». Questo ha scritto Mosè, lo ha scritto e se n'è andato, è passato da qui, cioè da te, a te, e ora non è davanti a me. Se così fosse, lo tratterrei e interrogherei e scongiurerei in tuo nome di aprirmi il senso di queste parole, e porgerei le orecchie del mio corpo ai suoni zampillanti dalla sua bocca, e se parlasse in ebraico, invano busserebbe ai miei sensi né raggiungerebbe in alcun modo la mia mente; se invece in latino, saprei quel che dice. Ma come saprei se dice la verità? E se pur questo sapessi, è da lui che lo saprei? Dentro di me, invece, nell'intima dimo- <
ra del pensiero la verità, né ebraica né greca né latina né barbara, senza strumenti di bocca e di lingua, senza strepito di sillabe mi direbbe: «Dice la verità», e io subito certo e fiducioso direi a quel tuo uomo: «Dici la verità». Non potendolo dunque interrogare, chiedo a te, che lo ispirasti a dire cose vere, o verità, chiedo a te, mio Dio, «perdona i miei peccati», e come hai dato a quel <
tuo servo di dire cose vere, da' a me pure di comprenderle.

IV 6. Ecco, il cielo e la terra esistono, proclamano di essere <
stati creati: si mutano, infatti, e variano. Tutto ciò che non è sta- <
to creato e tuttavia esiste, nulla ha in sé che già prima non esistesse: altrimenti sarebbe un mutare e variare. Proclamano anche

55. Ep. Gal. 4, 5 57. Ep. Rom. 8, 34 58. Ep. Col. 2, 3 59. Ev. Io. 5, 46 60. Ev. Io. 14, 6
III 1. Gen. 1, 1 6. Ev. Matth. 7, 7-8 15. Ev. Io. 14, 6 Iob 14, 16 16. Ps. 118, 34, etc.

non fecerint: « Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis ». Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est.

V 7. Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitratu animae valentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semet ipsa interno oculo – et unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam? – et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et videat intus quid faciat foris, tu sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit, et renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat praesidentem sibi veritatem, an bene factum sit. Te laudant haec omnia creatorem omnium. Sed tu quomodo facis ea? Quomodo fecisti, Deus, caelum et terram? Non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere aut in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat ubi fieret, antequam fieret ut es-

6. *essemus*: *sumus* J | *possimus* F J
V 3. *volentis* A H V 5. *eum* B P *ea* G 5-6. *imponet* C D 9. *animam* S 10. *capit* C D F G M *-iant* A H (a.c.) | *et*: *ut* F G M, C (p.c.) | *quod* A F Z 11. *interpretetur* G (a.c.) H (ex *interpretretur*) *-tetur et* M

di non essersi fatti da soli: «Esistiamo perché siamo stati creati; non esistevamo perciò prima di esistere, per poterci creare da soli». E la voce con cui si esprimono è la loro stessa evidenza. Tu dunque, Signore, li hai creati, tu che sei bello: sono infatti belli; <
tu che sei buono: sono infatti buoni; tu che sei: infatti sono. Eppure non sono né così belli né così buoni né sono così quanto te, che li hai creati, al cui confronto non sono né belli, né buoni, né sono. Questo lo sappiamo, grazie a te, e la nostra scienza a confronto con la tua è ignoranza.

V 7. Ma in che modo hai fatto cielo e terra, con quale macchinario un'operazione tanto grande? Non certo come un uomo, <
un artista, che plasma un corpo da un altro corpo seguendo l'estro del suo spirito, capace di riprodurre qualunque forma scorga dentro di sé con l'occhio interiore – ma avrebbe un tale potere, se tu non l'avessi creato? –, e impone tale forma a qualcosa che già esiste e possiede quanto basta per esistere, come terra, pietra, legno, oro o qualsiasi altro materiale di tal genere. E come potrebbero esistere questi materiali, se tu non li avessi creati? Tu hai dato all'artista un corpo, tu uno spirito che comandasse alle membra, tu la materia necessaria alla sua opera, tu il talento per impadronirsi dell'arte e vedere dentro di sé quel che realizzerà di fuori, tu i sensi del corpo, per il cui tramite trasmettere dallo spirito alla materia l'opera e riferire poi allo spirito sulla sua realizzazione, affinché questi consulti in sé stesso la verità, il suo giudizio, sulla bontà dell'esecuzione. Tutte queste cose ti lodano come creatore di tutte le cose. Ma tu come le crei? Come hai creato, Dio, «il cielo e la terra»? Certo non hai creato cielo e terra in <
cielo o in terra, e neppure nell'aria o nell'acqua, che pure appartengono al cielo e alla terra, né l'universo hai creato nell'universo, poiché non esisteva lo spazio in cui crearlo prima di crearlo

V 1-2. Gen. 1, 1

set. Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc quod tu non feceras, unde aliquid faceres? Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea.

VI 8. Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo facta est vox de nube dicens: *Hic est Filius meus dilectus?* Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminet quod creaturae motus expressit eam serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis. Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit: « Aliud est longe, longe aliud est. Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum ». Si ergo verbis sonantibus et praetereuntibus dixisti ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter vox illa percurreret. Nullum autem corpus ante caelum et terram, aut si erat, id certe sine transitoria voce feceras, unde transitoriam vocem faceres, qua diceres ut fieret caelum et terra. Quidquid enim illud esset, unde talis vox fieret, nisi abs te

VI 9. *exterior*: corr. *int-* S 11. *in* om. A H Z 12. *longe longe* G M O S: *longe est* F *longe* cett. codd. 13. *domini* B P 16. *iam*: *autem* S

perché esistesse. Né avevi per mano qualcosa da cui ricavare cielo e terra: come potevi disporre di qualcosa che non avevi creato, da cui ricavare qualcosa da creare? Esiste forse qualcosa, se non perché tu esisti? Tu dunque hai parlato, e «furono creati», e con la tua parola li hai creati.

VI 8. Ma come hai parlato? Forse come quando uscì una voce dalla nube dicendo: «Questo è il mio figlio diletto»? Fu quella <
una voce che fu emessa e passò, con un principio e una fine. Le sillabe risuonarono e passarono, la seconda dopo la prima, la terza dopo la seconda e così via, nell'ordine, fino all'ultima dopo le altre e dopo l'ultima il silenzio. Ed è chiaro ed evidente che a produrla fu un moto di cosa creata, ministro temporale del tuo eterno volere. E queste tue parole, pronunziate nel tempo, furono trasmesse dall'orecchio esteriore alla mente razionale, il cui orecchio interiore è proteso alla tua eterna parola. Ma essa confrontò queste parole pronunziate nel tempo con l'eternità silenziosa della tua parola e disse: «È cosa ben diversa, assolutamente diversa. Queste parole sono molto al di sotto di me, anzi non sono neppure, perché fuggono e passano: "ma la parola di Dio rimane sopra di me in eterno"». Se dunque con parole risonanti e <
transeunti hai detto che fossero cielo e terra, e così hai creato cielo e terra, esisteva già prima del cielo e della terra una creatura corporea, grazie al cui movimento temporale quella voce potesse trascorrere temporalmente. Ma non esisteva alcun corpo prima del cielo e della terra, o, se esisteva, l'avevi certo creato senza una voce passeggera onde creare una voce passeggera, con cui dire che fossero cielo e terra. Qualsiasi cosa fosse ciò che avrebbe potuto emettere una tal voce, se non fosse stata creata da te, non

22. Ps. 32, 9 23. Ps. 32, 6; Ev. Io. 1, 1. 3
VI 1. Ev. Matth. 3, 17; 17, 5 13. Is. 40, 8

factum esset, omnino non esset. Ut ergo fieret corpus, unde ista verba fierent, quo verbo a te dictum est?

VII 9. Vocas itaque nos ad intellegendum Verbum, Deum apud te Deum, quod sempiterne dicitur et eo sempiterne dicuntur omnia. Neque enim finitur quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul ac sempiterne omnia: alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas. Hoc novi, Deus meus, et gratias ago. Novi, confiteor tibi, Domine, mecumque novit et benedicit te quisquis ingratus non est certae veritati. Novimus, Domine, novimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur. Non ergo quidquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterne dicis omnia quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis: nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis.

VIII 10. Cur, quaeso, Domine Deus meus? Utcumque video, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit. Ipsum est verbum tuum quod et principium est, quia et loquitur nobis. Sic in evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister

VII 2. *eo*: *haec* B P *quo* Z 7. *deus* post *domine* add. S 8. *enim* post *novimus* add. S 11. *verbo tuo* C D M | *atque succedit* om. S, D (a.c.)
VIII 2. *id*: *idcumque* A (a.c.) *inde* J, om. Z 3. *esse* post *tunc* (2) add. A H

sarebbe affatto esistita. Ma perché esistesse un corpo capace di emettere quelle parole, quale parola hai pronunziato?

VII 9. Così dunque ci chiami alla comprensione del «Verbo, Dio presso te Dio», pronunziato in eterno e in cui tutto in eterno è pronunziato. In lui nulla termina di ciò che si diceva, né inizia <
qualcosa d'altro perché via via possa esser detto tutto, ma tutto è detto insieme e in eterno: altrimenti vi sarebbe già il tempo e il mutamento e un'eternità non vera e una non vera immortalità. Questo lo so, mio Dio, e «ti rendo grazie». Lo so, te lo confesso, Signore, e con me lo sa e ti benedice chiunque non sia ingrato verso la verità sicura. Lo sappiamo, Signore, lo sappiamo che una cosa in tanto muore e nasce in quanto non è più ciò che era ed è <
ciò che non era. Nulla dunque nel tuo verbo viene meno o si aggiunge, poiché veramente è immortale ed eterno. E con questo verbo, che ti è coeterno, insieme e in eterno dici tutto ciò che di- <
ci, e avviene che tutto ciò che dici sia creato; e non crei se non dicendo: e tuttavia non insieme e in eterno è creato tutto ciò che dicendo crei.

VIII 10. Ma perché questo, Signore mio Dio? Comunque io l'intenda, non so come esprimerlo, se non dicendo che tutto ciò che comincia e finisce di esistere non comincia o finisce di esiste-
re se non quando l'eterna ragione, nella quale nulla comincia o fi- <
nisce, sa con certezza che deve cominciare o finire. E l'eterna ragione è «il tuo verbo», che è pure «il principio», perché «parla anche a noi». Così nel Vangelo ci parlò con la voce della carne, e risuonò esternamente alle orecchie degli uomini affinché vi credessero e la cercassero internamente e la trovassero nell'eterna verità, dove un unico buon maestro istruisce tutti i discepoli. Lì

VII 1. Ev. Io. 1, 1 6. Ev. Matth. 11, 25-7
VIII 6. Ev. Io. 8, 25 9. Ev. Matth. 19, 16; 23, 8

docet. Ibi audio vocem tuam, Domine, dicentis mihi quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos; qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur. Quis porro nos docet nisi stabilis veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus, cum stamus et audimus eum et gaudio gaudemus propter vocem sponsi, reddentes nos unde sumus. Et ideo principium quia nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis.

IX 11. In hoc principio, Deus, fecisti caelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua miro modo dicens et miro modo faciens. Quis comprehendet? Quis enarrabit? Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum. Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum, quoniam sic infirmatus est in egestate vigor meus, ut non sufferam bonum meum, donec tu, Domine, qui propitius factus es omnibus iniquitatibus meis, etiam sanes omnes languores meos, quia et redimes de corruptione vitam meam et coronabis me in miseratione et misericordia et satiabis in bonis desiderium meum, quoniam renovabitur iuventus mea sicut aquilae. Spe enim salvi facti sumus et promissa tua per patientiam expectamus. Audiat te intus sermocinantem qui po-

10. *audiam* M *obaudio* V 14. *ibi* A G H M O V
IX 6-7. *inardesco... sum* om. V, A M (a.c.) 7. *sapientia* om. B P, O (p.c.) | *ipsa* om. A H 8. *discendens* A O Z (a.c.) *descend-* M (a.c.) V (p.c.) *rescind-* F 10. *egest-*: *paupertate* C D F G M Z 12. *sanas* D F, C (a.c.)

odo la tua voce, Signore, che mi dice che parla a noi colui che ci istruisce, mentre chi non ci istruisce, anche se parla, non ci parla. E chi ci istruisce, se non la stabile verità? Poiché, anche quando siamo ammoniti da una creatura mutabile, siamo guidati alla verità immutabile, stando al cui cospetto e ascoltando realmente impariamo e «di gioia godiamo alla voce dello sposo» che ci restituisce a colui da cui veniamo. E per questo è «il principio», perché <
se non restasse stabile mentre noi erriamo, non avremmo dove ritornare. Quando infatti torniamo dall'errore, torniamo perché sappiamo: e lui appunto ci istruisce affinché sappiamo, poiché è «il principio» e ci parla.

IX 11. In questo «principio», Dio, hai fatto «cielo e terra»: nel tuo verbo, nel tuo figlio, nella tua potenza, nella tua sapienza, nella tua verità mirabilmente dicendo e mirabilmente operando. Chi potrà comprenderlo? Chi raccontarlo? Cos'è questa luce che mi balena e colpisce il mio cuore senza ferirlo? E io ne resto trepido e infiammato: trepido, in quanto a lei dissimile, infiammato, in quanto simile. È la sapienza, la sapienza stessa che mi balena, squarciando la mia nube, che però nuovamente m'avvolge, al primo cedimento da lei, nella tenebra e col peso delle mie pene, poiché «a tal punto s'è infiacchito nella miseria il mio vigore» da non poter sopportare il mio bene, finché tu, Signore, «divenuto indulgente a ogni mia iniquità», guarisca anche «ogni mia debolezza», poiché riscatterai «la mia vita dalla corruzione», mi incoronerai «in compassione e misericordia» e sazierai «nei beni ogni mio desiderio», perché la mia «giovinezza si rinnoverà come quella dell'aquila». «Nella speranza» infatti «ci siamo salvati» e «con pazienza attendiamo» le tue promesse. Ascolti chi può te

15. Ev. Io. 3, 29 19. Ev. Io. 8, 25
IX 1. Gen. 1, 1 2. 1 Ep. Cor. 1, 24 10. Ps. 30, 11 11. Ps. 64, 8 Ps. 102, 3-5 16. Ep. Rom. 8, 24-5

test; ego fidenter ex oraculo tuo clamabo: *Quam magnificata sunt opera tua, Domine: omnia in sapientia fecisti!* Et illa princi-
20 pium, et in eo principio fecisti caelum et terram.

X 12. Nonne ecce pleni sunt vetustatis suae qui nobis dicunt: « Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? Si enim vacabat, inquiunt, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper
5 cessavit ab opere? Si enim ullus motus in Deo novus extitit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas quae non erat? Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid nisi creatoris volun-
10 tas praecederet. Ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas eius. Quod si exortum est aliquid in Dei substantia quod prius non erat, non veraciter dicitur aeterna illa substantia; si autem Dei voluntas sempiterna erat ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura? ».

XI 13. Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia Dei, lux mentium, nondum intellegunt quomodo fiant, quae per te atque in te fiunt, et conantur aeterna sapere, sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum voli-
5 tat et adhuc vanum est. Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus numquam stantibus et videat esse incomparabilem et videat longum tempus nisi

X 1. *nonne... non essent* (XIII 8) deest F 4. *sic* om. C D 14. *et* om. B C D J M P
XI 2. *dei* om. A H | *te* ante *intellegunt* add. J V 3. *quae*: *cum* J 5. *fingit* G M (a.c.) *adfiget* B P Z

che parli nel suo intimo; io fidente griderò con le tue parole: «Stupefacenti sono le tue opere, Signore, tutte le hai fatte nella tua sapienza!». È lei il «principio», e in questo «principio» hai fatto «cielo e terra».

X 12. Non sono forse ricolmi della loro vecchiaia quanti ci dicono: «Cosa faceva Dio, prima di fare il cielo e la terra? Se in- <
fatti», continuano «non aveva occupazioni e non operava, perché non ha sempre fatto così anche dopo, astenendosi come prima dall'operare? Se è sorto in Dio un nuovo impulso e una volontà <
nuova di istituire una creatura non istituita in precedenza, può esservi vera eternità, dove nasce una volontà che non c'era? Né infatti la volontà di Dio è una creatura, bensì qualcosa che preesiste alla creatura, poiché nulla si creerebbe senza la volontà preesistente del creatore. Pertiene dunque alla sostanza stessa di Dio la sua volontà. Ma se nella sostanza di Dio è sorto qualcosa che prima non c'era, questa sostanza non può esser detta veramente "eterna"; se infatti la volontà di Dio di istituire una creatura era sempiterna, perché la creatura non è sempiterna essa pure?».

XI 13. Chi dice così non ti ha ancora compreso, «o sapienza <
di Dio», luce delle menti, non ha ancora compreso come nasce ciò che da te e in te nasce, e si sforza di avere il senso di ciò che è eterno, ma «il suo cuore» continua a svolazzare nel fluire tra passato e futuro delle cose e resta vuoto. Chi lo fermerà e bloccherà, <
affinché stia immobile per un istante e per un istante colga lo splendore dell'eternità sempre immobile e la confronti col tempo mai immobile e veda che non può essere messo a confronto, e veda che un tempo lungo non può essere lungo se non per la succes-

18. Ps. 103, 24 20. Gen. 1, 1
X 1. Ep. Rom. 6, 6, etc. 2. Gen. 1, 1 5. Gen. 2, 3
XI 1. Ep. Eph. 3, 10 4. Ps. 5, 10

ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere? Quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas? Numquid manus mea valet hoc aut manus oris mei per loquellas agit tam grandem rem?

XII 14. Ecce respondeo dicenti: « Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? ». Respondeo non illud quod quidam respondisse perhibetur, iocularitер eludens quaestionis violentiam: « Alta » inquit, « scrutantibus gehennas parabat ». Aliud est videre, aliud ridere. Haec non respondeo. Libentius enim responderim: « Nescio quod nescio » quam illud, unde inridetur qui alta interrogavit et laudatur qui falsa respondit. Sed dico te, Deus noster, omnis creaturae creatorem et, si caeli et terrae nomine omnis creatura intellegitur, audenter dico: Antequam faceret Deus caelum et terram, non faciebat aliquid. Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? Et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura.

XIII 15. At si cuiusquam volatilis sensus vagatur per imagines retro temporum et te, Deum omnipotentem et omni-

9. *motibus*: *morulis* con. Ve | *quae* C D O Z Ve 11-2. *nullum... praesens* om. H J 12. *et praesens* S
XII 3. *ludens* A V, H (ex *laudens*) 5. *parabit* J | *ridere*: *est videre* S *est ridere* A C D H, M (a.c.) Ve 6. *libentibus* S 7. *ridetur* Z *inrideretur* J, C (a.c.) 9. *nomina* S 11. *si... quid* om. S
XIII 1. *aut* B P V Z 2-3. *omnia creantem et omnia tenentem* A G H M

sione di molti movimenti, che non possono svilupparsi simultaneamente; nell'eternità invece nulla passa, ma tutto è presente; mentre il tempo non può essere tutto presente; e veda come ogni <
passato è scacciato dal futuro e ogni futuro segua sempre il passato e ogni passato e futuro sono generati e fluiscono dall'eterno <
presente? Chi fermerà il cuore dell'uomo affinché stia immobile e veda come l'immobile eternità, né futura né passata, determini il tempo passato e futuro? È forse «la mia mano capace di tanto», o può forse la mano della mia bocca operare con parole una cosa tanto grande?

XII 14. Ed ecco cosa rispondo a chi chiede: «Cosa faceva Dio prima di fare cielo e terra?». Non rispondo come si dice rispondesse quel tale eludendo con una battuta scherzosa l'insidiosità della domanda: «Preparava, disse, la gehenna per chi indaga sui profondi misteri». Altro è comprendere, altro scherzare. Io non rispondo così. Preferirei rispondere: «Quello che non so, non so», piuttosto che in un modo che attira il ridicolo su chi fa domande serie e la lode su chi dà risposte false. Io invece dico che tu, Dio nostro, sei il creatore di ogni creatura e, se con «cielo e terra» si intendono tutte le creature, io arditamente dico: «Prima di fare cielo e terra, non faceva nulla. Se infatti avesse fatto qualcosa, cos'altro avrebbe fatto se non una creatura?». E volesse il cielo che io sapessi tutto ciò che per mio utile vorrei sapere come so che non esisteva alcuna creatura prima della prima creatura.

XIII 15. Ma se qualcuno leggero di testa vola con la fantasia indietro nel tempo e si stupisce che tu, Dio onnipotente, che tut-

17. Gen. 31, 29
XII 1. Gen. 1, 1

creantem et omnitenentem, caeli et terrae artificem, ab opere tanto, antequam id faceres, per innumerabilia saecula cessasse miratur, evigilet atque attendat quia falsa miratur. Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si numquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.

16. Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt. Anni tui nec eunt nec veniunt: isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: *Ego hodie genui te.* Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.

5. *qui* V, J (a.c.) *quam* G 8. *abscondita* A, H (a.c.) 17. *tempora* post *omnia* add. B C D F M P Z 20. *deficiunt* A H V O: *-cient* cett. codd. Sk Pe 21. *et* ante *eunt* add. B F P Z | *ut*: *et* G, om. C F, D (a.c.) 22. *anni tui*: *quoniam* C, D (a.c.) 26. *enim*: *ei* V, om. A H

to crei e tutto tieni, artefice del cielo e della terra, abbia potuto astenerti per secoli innumerevoli da un'opera tanto grande prima di compierla, spalanchi gli occhi e la mente, perché il suo stupore è insensato. Come potevano trascorrere innumerevoli secoli se tu, che di tutti i secoli sei autore e fondatore, non li avevi ancora fatti? E come potrebbe esistere un tempo non fondato da te? E come potrebbe trascorrere, non ancora esistendo? Essendo tu dunque l'autore d'ogni tempo, se c'è stato un tempo prima che tu facessi il cielo e la terra, perché dicono che ti astenevi «dall'opera»? Anche quel tempo sarebbe stato opera tua, né avrebbe potuto trascorrere del tempo, prima che tu facessi il tempo. Ma se prima del cielo e della terra non vi fu alcun tempo, perché chiedono cosa facevi allora? Non c'era alcun «allora», quando il tempo non c'era.

16. Neppure tu precedi il tempo nel tempo: altrimenti non precederesti tutti i tempi. Ma precedi tutto il passato dalle vette dell'eterno presente e sovrasti tutto il futuro, perché è futuro, e quando sarà venuto, sarà passato; «tu invece sei sempre lo stesso, e i tuoi anni non finiscono». I tuoi anni non vanno né vengono: sono questi nostri che vanno e vengono, finché tutti non sono venuti. I tuoi anni stanno tutti insieme, poiché stanno, né procedendo sono scacciati da quelli che vengono, poiché non passano: sono questi nostri che non saranno tutti se non quando non saranno più. «I tuoi anni sono un sol giorno», e il tuo giorno non è «ogni giorno», bensì «oggi», poiché il tuo oggi non cede al domani né succede al ieri. Il tuo oggi è l'eternità: hai dunque generato coeterno colui al quale hai detto: «Oggi ti ho generato». Ogni tempo tu hai creato e prima d'ogni tempo tu sei, e non è esistito un tempo senza tempo.

XIII 3. Gen. 2, 3 10. Gen. 1, 1 19. Ps. 101, 28; Ep. Hebr. 1, 12 24. Ps. 89, 4; 2 Ep. Pet. 3, 8 27. Ps. 2, 7; Act. Ap. 13, 33; Ep. Hebr. 1, 5

XIV 17. Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora. Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens ut tempus sit, ideo fit quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit, illa est quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?

XV 18. Et tamen dicimus longum tempus et breve tempus neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus. Praeteritum tempus longum verbi gratia vocamus ante centum annos, futurum itidem longum post centum annos, breve autem praeteritum sic, ut puta dicamus ante decem dies, et breve futurum post decem dies. Sed quo pacto longum est aut breve quod non est? Praeteritum enim iam non est et futurum nondum est. Non itaque dicamus: « Longum est », sed dicamus de

XIV 5. *ad* om. A H J V 10. *quaerent* S | *tamen*: *autem* J
XV 5. *sic ut*: *sicut* A H P om. Z | *dicamus* A H O S V: *-cimus* cett. codd. 5-6. *et breve... dies* om. S

XIV 17. Non c'è stato dunque un tempo in cui tu non abbia fatto qualcosa, poiché il tempo stesso è opera tua. E non c'è un tempo che ti sia coeterno, poiché tu permani; e se il tempo permanesse, non sarebbe più il tempo. Cos'è infatti il tempo? Chi potrebbe definirlo in modo semplice e breve? Chi saprebbe coglierne, anche solo col pensiero, quel tanto che basta per tradurlo in parole? Eppure, vi è una nozione più familiare e nota, nei nostri discorsi, del tempo? E quando ne parliamo, certamente sappiamo quel che diciamo, e lo sappiamo anche quando ascoltiamo un altro che ne parla. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so: tuttavia, questo posso affermare con fiducia di sapere, che, se nulla passasse, non vi sarebbe un tempo passato, e se nulla venisse, non vi sarebbe un tempo futuro, e se nulla esistesse, non vi sarebbe un tempo presente. Ma allora questi due tempi, il passato e <
il futuro, come possono esistere, se il passato ormai non è più e il futuro non ancora? Quanto al presente, se fosse sempre presente senza diventare passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per essere tempo, diventa tale perché diventa passato, come possiamo dire anche di lui che esiste, se l'unica ragione del suo esistere è che non esisterà, non potendo cioè realmente dire che il tempo esiste se non in quanto tende a non esistere?

XV 18. Eppure parliamo di tempi lunghi e tempi brevi riferendoci solo al passato o al futuro. Diciamo lungo, ad esempio, un tempo passato di cent'anni prima, e lungo un tempo futuro di cent'anni dopo; diciamo invece breve un passato, poniamo, di dieci giorni prima, e breve un futuro di dieci giorni dopo. Ma come può essere lungo o breve qualcosa che non esiste? Il passato infatti non è più, il futuro non ancora. Non dovremmo perciò di-

praeterito: « Longum fuit », et de futuro: « Longum erit ». Domine meus, lux mea, nonne et hic veritas tua deridebit hominem? Quod enim longum fuit praeteritum tempus, cum iam esset praeteritum, longum fuit an cum adhuc praesens esset? Tunc enim poterat esse longum, quando erat quod esset longum: praeteritum vero iam non erat, unde nec longum esse poterat quod omnino non erat. Non ergo dicamus: « Longum fuit praeteritum tempus » – neque enim inveniemus quid fuerit longum, quando, ex quo praeteritum est, non est – sed dicamus: « Longum fuit illud praesens tempus », quia, cum praesens esset, longum erat. Nondum enim praeterierat ut non esset, et ideo erat quod longum esse posset; postea vero quam praeteriit, simul et longum esse destitit quod esse destitit.

19. Videamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum: datum enim tibi est sentire moras atque metiri. Quid respondebis mihi? An centum anni praesentes longum tempus est? Vide prius utrum possint praesentes esse centum anni. Si enim primus eorum annus agitur, ipse praesens est, nonaginta vero et novem futuri sunt, et ideo nondum sunt: si autem secundus annus agitur, iam unus est praeteritus, alter praesens, ceteri futuri. Atque ita mediorum quemlibet centenarii huius numeri annum praesentem posuerimus: ante illum praeteriti erunt, post illum futuri. Quocirca centum anni praesentes esse non poterunt. Vide saltem utrum qui agitur unus ipse sit praesens. Et eius enim si primus agitur mensis futuri sunt ceteri, si secundus iam et primus praeteriit et reliqui nondum sunt. Ergo nec annus, qui agitur, totus est praesens, et si non totus est praesens, non annus est praesens.

10. *deus* post *domine* add. B M P, Z (s.l.) 12. *an*: *ante* S 22. *o* ante *anima* add. B D G J M P 31. *praeterierunt* C D F G M V 32. *potuerunt* F G J M | *saltim* B F V, C D P (a.c.) *salutem* M (a.c.)

re di un tempo che è lungo, bensì, del passato, che è stato lungo, e del futuro che sarà lungo. Signore mio, «mia luce», non si prenderà anche qui la tua verità gioco dell'uomo? Questo tempo passato che è stato lungo, è stato lungo quando già era passato o quand'era ancora presente? Essere lungo poteva solo quando era qualcosa che poteva essere lungo; una volta passato ormai non era più, perciò non poteva nemmeno essere lungo ciò che neppure esisteva. Non dovremmo perciò dire di un tempo passato che è stato lungo, perché non troveremo nulla che sia stato lungo, dal momento che, una volta passato, non è più; ma diciamo piuttosto: «Quel presente è stato lungo», poiché, fin che è stato presente, è stato lungo. Non era infatti ancora passato, così da non essere, e perciò era qualcosa che poteva essere lungo; ma quando poi è passato, in quel momento ha cessato anche di essere lungo, poiché ha cessato di essere.

19. Vediamo allora, o anima umana, se il tempo presente può essere lungo: ti è stato dato infatti di percepire la durata e misurarla. Cosa mi risponderai? È forse lungo un presente di cento anni? Vedi innanzitutto se cento anni possono essere «presenti». Se infatti è in corso il primo di tali anni, esso è presente, ma i restanti novantanove sono futuri, e perciò ancora non sono: se invece è in corso il secondo anno, uno è già passato, uno è presente, gli altri futuri. E così per qualsiasi altro anno intermedio, tra i cento, che fissiamo come presente: i precedenti saranno passati, i seguenti futuri. Cento anni non possono dunque essere presenti. Vedi allora se almeno l'anno in corso sia presente. Ma se di questo è in corso il primo mese, gli altri sono futuri; se è in corso il secondo, il primo è già passato e i restanti non sono ancora. Perciò nemmeno l'anno in corso è tutto presente, e se non è tutto

XV 10. Mich. 7, 8

Duodecim enim menses annus est, quorum quilibet unus mensis, qui agitur, ipse praesens est, ceteri aut praeteriti aut futuri. Quamquam neque mensis, qui agitur, praesens est, sed unus dies: si primus, futuris ceteris; si novissimus, praeteritis ceteris; si mediorum quilibet, inter praeteritos et futuros.

20. Ecce praesens tempus, quod solum inveniebamus longum appellandum, vix ad unius diei spatium contractum est. Sed discutiamus etiam ipsum, quia nec unus dies totus est praesens. Nocturnis enim et diurnis horis omnibus viginti quattuor expletur, quarum prima ceteras futuras habet, novissima praeteritas, aliqua vero interiectarum ante se praeteritas, post se futuras. Et ipsa una hora fugitivis particulis agitur: quidquid eius avolavit, praeteritum est; quidquid ei restat, futurum. Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium. Ubi est ergo tempus quod longum dicamus? An futurum? Non quidem dicimus: « longum est », quia nondum est quod longum sit, sed dicimus: « longum erit ». Quando igitur erit? Si enim et tunc adhuc futurum erit, non erit longum, quia quid sit longum nondum erit: si autem tunc erit longum, cum ex futuro quod nondum est esse iam coeperit et praesens factum erit, ut possit esse quod longum sit, iam superioribus vocibus clamat praesens tempus longum se esse non posse.

37. *quelibet* F *libet* A H M V 38. *aut* (1): *autem* A F H V Z 41. *medii eorum* C D F 45. *diuturnis* M *diurnis enim* F J (a.c.) 50. *in* post *vel* add. B P V 52. *tamen*: *autem* A H 58. *et tunc*: *tunc cum* A H G O Z *et tunc cum* B P 59. *quod* Z *quicquid* F V 61. *erit*: *fuerit* C D

presente, non è un anno presente. L'anno infatti è di dodici mesi, dei quali quello in corso, quale che sia, è presente, gli altri o passati o futuri. Sebbene nemmeno il mese in corso sia presente, ma soltanto un solo giorno: se è il primo, i restanti sono futuri, se è l'ultimo, i restanti sono passati, se è uno qualsiasi degli intermedi, è tra giorni passati e giorni futuri.

20. Eccolo qui il tempo presente, il solo che trovavamo possibile chiamare lungo, ridotto a malapena allo spazio di un solo giorno. Ma anche questo è da approfondire, perché nemmeno un giorno è mai tutto presente. Un giorno completo è formato da ventiquattro ore notturne e diurne, delle quali, rispetto alla prima, tutte le altre sono future, rispetto all'ultima passate, e ciascuna delle intermedie è preceduta e seguita da un certo numero di passate e di future. E a sua volta un'ora è costituita da una serie di fugaci particelle: di cui ciò che è volato via è passato, ciò che resta è futuro. Se è pensabile una frazione di tempo che non possa essere suddivisa in ulteriori – sia pur minutissime – parti, essa sola è definibile come presente; ma anche questa trapassa così rapidamente dal futuro al passato, da non avere la benché minima durata. Se infatti durasse, sarebbe divisibile in passato e futuro, mentre il presente non ha alcuna estensione. Dov'è allora un tempo che possiamo definire lungo? Nel futuro? Di questo non diciamo però che «è» lungo, perché non esiste ancora, per poter essere lungo, ma piuttosto che «sarà» lungo. Ma allora quando sarà? Se infatti per ora è ancora futuro, non può essere lungo, poiché non esiste ancora qualcosa che possa essere lungo: se invece sarà lungo solo nel momento in cui incomincerà a esistere passando dal futuro che non è ancora e diverrà presente, così da essere qualcosa che può essere lungo, ecco che il presente ci grida, con le parole che abbiamo or ora udite, di non poter essere lungo.

XVI 21. Et tamen, Domine, sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breviora. Metimur etiam, quanto sit longius aut brevius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc vel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur; praeterita vero quae iam non sunt, aut futura quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est? Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest; cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest.

XVII 22. Quaero, Pater, non affirmo: Deus meus, praeside mihi et rege me. Quisnam est, qui dicat mihi non esse tria tempora, sicut pueri didicimus puerosque docuimus, praeteritum praesens et futurum, sed tantum praesens, quoniam illa duo non sunt? An et ipsa sunt, sed ex aliquo procedit occulto, cum ex futuro fit praesens, et in aliquod recedit occultum, cum ex praesenti fit praeteritum? Nam ubi ea viderunt qui futura cecinerunt, si nondum sunt? Neque enim potest videri id quod non est, et qui narrant praeterita, non utique vera narrarent, si animo illa non cernerent: quae si nulla essent, cerni omnino non possent. Sunt ergo et futura et praeterita.

XVIII 23. Sine me, Domine, amplius quaerere, spes mea; non conturbetur intentio mea. Si enim sunt futura et praeterita, volo scire ubi sint. Quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita sed praesentia. Nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt; si et

XVI 4. *vel*: *aut* C D F 5. *illud* (1): *-um* S, H (a.c.)
XVII 7. *eam* B F M, G P (a.c.) | *quid* F *quia* V
XVIII 5. *et si* S

XVI 21. E tuttavia, Signore, noi avvertiamo gli intervalli di tempo e li confrontiamo tra loro e li diciamo più lunghi o più brevi. Misuriamo anche di quanto un tempo sia più lungo o più breve di un altro e rispondiamo che l'uno è il doppio o il triplo, l'altro semplice, ovvero che ha la stessa durata. Noi però misuriamo il tempo mentre passa, poiché lo misuriamo avendone percezione; il passato invece, che ormai non è più, o il futuro, che non è ancora, chi può misurarli? Sempre che non si osi affermare che si può misurare qualcosa che non esiste. Ordunque, possiamo percepire e misurare il tempo quando passa, mentre non è possibile farlo quando è passato, perché non c'è.

XVII 22. Cerco, Padre, non affermo: Dio mio, assistimi e «dirigimi». Chi oserebbe dirmi che non sono tre i tempi, come abbiamo imparato da piccoli e insegnato ai piccoli, passato, presente e futuro, ma uno solo, il presente, dal momento che gli altri due non esistono? O forse esistono anch'essi, ma il tempo esce da un luogo occulto quando da futuro diventa presente, e si ritira in un luogo occulto quando da presente diventa passato? Giacché dove l'ha visto il futuro chi lo ha predetto, se ancora non esiste? Non si può certo vedere qualcosa che non c'è. E chi racconta il passato, non potrebbe raccontare fatti veri, se non li scorgesse nella propria mente: se non esistessero, non potrebbero nemmeno essere scorti. E dunque passato e futuro esistono.

XVIII 23. Concedimi, «Signore», di cercare più a fondo, «speranza mia»; fa' che il mio sforzo non venga turbato. Se dunque passato e futuro esistono, voglio sapere dove sono. E se ancora non ci riesco, so tuttavia che, dovunque siano, là non sono passato o futuro, ma presente. Se infatti là è futuro, allora non c'è

XVII 2. Ps. 22, 1; 27, 9
XVIII 1. Ps. 70, 5

ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia. Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus ea-
10 rum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt. Pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea. Utrum similis sit causa etiam praedicen-
15 dorum futurorum, ut rerum, quae nondum sunt, iam existentes praesentiantur imagines, confiteor, Deus meus, nescio. Illud sane scio nos plerumque praemeditari futuras actiones nostras eamque praemeditationem esse praesentem, actionem autem, quam praemeditamur, nondum esse, quia futura est;
20 quam cum aggressi fuerimus et quod praemeditabamur agere coeperimus, tunc erit illa actio, quia tunc non futura sed praesens erit.

24. Quoquo modo se itaque habeat arcana praesensio futurorum, videri nisi quod est non potest. Quod autem iam est,
25 non futurum sed praesens est. Cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur, quae iam sunt: ideo non futura, sed praesentia sunt iam videntibus, ex quibus futura praedicantur animo concepta. Quae rursus conceptiones
30 iam sunt, et eas praesentes apud se intuentur qui illa praedicunt. Loquatur mihi aliquod exemplum tanta rerum numerositas. Intueor auroram: oriturum solem praenuntio. Quod intueor, praesens est; quod praenuntio, futurum: non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est: tamen etiam

8. *narrarentur* C *enarrentur* D *numerantur* V 9-10. *eorum* B F P Z 14-5. *praedicandorum* B F P 16. *praesententur* C D Z, H (p.c.) *-tantur* A B F P, H (a.c.) 19. *nondum*: *dum* S 21. *qua* S 24-5. *non est* S 32 et 33. *praenuntio*: *pron-* B F P *praesentio* Z

ancora, e se là è passato, non c'è più. Perciò dovunque sono, qualunque cosa sono, non sono che presente. Eppure, quando si raccontano fatti veri passati, dalla memoria si estraggono non le cose <
stesse, che sono passate, ma parole ricavate dalle loro immagini, passate nella mente attraverso i sensi e rimastevi impresse come delle orme. La mia infanzia, ad esempio, che non è più, è in un passato che non è più; ma la sua immagine, quando la richiamo per raccontarla, la vedo nel tempo presente, poiché continua a esistere nella mia memoria. Se anche le predizioni del futuro abbiano una causa analoga, se cioè dei fatti che ancora non sono esistano già delle immagini che possano esser predette, ti confesso, Dio mio, non so. So invece assai bene che noi solitamente premeditiamo le nostre azioni future e che tale premeditazione è presente, mentre l'azione che premeditiamo non è ancora, poiché è futura; quando l'avremo intrapresa e avremo cominciato a fare ciò che avevamo premeditato, solo allora quell'azione esisterà, non essendo più futura, ma presente.

24. Quale che sia la natura di questo arcano presentimento delle cose future, è certo che non si può vedere se non ciò che esiste. Ma ciò che già esiste non è futuro bensì presente. Chi perciò afferma di vedere il futuro, non vede le cose stesse, che ancora non sono, cioè il futuro, ma piuttosto, forse, le loro cause, o i loro segni, che già sono e che dunque non sono futuri, bensì già presenti a chi li vede, e grazie a loro la mente concepisce e predice il futuro. Queste concezioni già esistono, e chi predice le vede presenti dentro di sé. Me ne dia un esempio tanta massa di cose. Contemplo l'aurora: preannuncio il sorgere del sole. Ciò che contemplo è presente, ciò che preannuncio futuro: futuro non il sole, che già c'è, bensì il suo sorgere, che non c'è ancora: se però non

ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere. Sed nec illa aurora, quam in caelo video, solis ortus est, quamvis eum praecedat, nec illa imaginatio in animo meo: quae duo praesentia cernuntur, ut futurus ille ante dicatur. Futura ergo nondum sunt, et si nondum sunt, non sunt, et si non sunt, videri omnino non possunt; sed praedici possunt ex praesentibus, quae iam sunt et videntur.

XIX 25. Tu itaque, regnator creaturae tuae, quis est modus quo doces animas ea quae futura sunt? Docuisti enim prophetas tuos. Quisnam ille modus est quo doces futura, cui futurum quidquam non est? Vel potius de futuris doces praesentia? Nam quod non est, nec doceri utique potest. Nimis longe est modus iste ab acie mea; invaluit: ex me non potero ad illum; potero autem ex te, cum dederis tu, dulce lumen occultorum oculorum meorum.

XX 26. Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. Si haec permittimur dicere, tria tempora video fateorque, tria sunt. Dicatur etiam: « Tempora sunt tria, praeteritum praesens et futurum », sicut abutitur consuetudo: dicatur. Ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen in-

36. *praedicare* M V, P (a.c.) 39. *ergo*: *enim* G M
XIX 1. *itaque*: *autem* A H 3-4. *futurorum* S 6. *non*: *nec* S
XX 2. *dicuntur* B P 8. *permittimus* B *-titur* M

immaginassi il suo sorgere con la mente, come adesso che ne parlo, non potrei nemmeno predirlo. Eppure, l'aurora che vedo in cielo non è il sorgere del sole, sebbene lo preceda, e non lo è neppure la sua immagine nella mia mente: entrambe si vedono come presenti per poter predire l'evento futuro. Il futuro non c'è dunque ancora, e se non c'è ancora, non esiste, e se non esiste, non si può assolutamente vedere; si può però predire in base al presente, che già c'è e si vede.

XIX 25. Tu dunque, che sei re del tuo creato, in che modo istruisci le anime sul futuro? Hai istruito infatti i tuoi profeti. In che modo insegni il futuro, tu cui nulla è futuro? O piuttosto insegni il presente come riguardante il futuro? Poiché ciò che non esiste non può certo essere insegnato. Troppo remoto è questo tuo modo dalla mia vista; la sconfigge; da me solo «non potrò giungere» sino a esso, ma lo potrò col tuo aiuto, quando tu me lo concederai, dolce «luce dei miei occhi» interiori.

XX 26. Ma almeno questo adesso è limpido e chiaro: né il futuro né il passato sono, né è corretto dire: i tempi sono tre, passato, presente e futuro, ma forse sarebbe più proprio dire: i tempi sono tre, il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro. Queste tre forme, infatti, sono in qualche modo <
nell'animo e non le vedo altrove, il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa. Se questa formulazione è consentita, allora vedo e riconosco che i tre tempi, sì, sono tre davvero. E si dica pure che i tempi sono tre, passato, presente e futuro, secondo l'abusata consuetudine, si dica pure. Ecco, non me ne curo, non mi oppongo

XIX 6. Ps. 138, 6 7. Eccl. 11, 7; Ps. 37, 11

tellegatur quod dicitur, neque id quod futurum est, esse iam, neque id quod praeteritum est. Pauca sunt enim quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus.

XXI 27. Dixi ergo paulo ante quod praetereuntia tempora metimur, ut possimus dicere duplum esse hoc temporis ad illud simplum aut tantum hoc quantum illud et si quid aliud de partibus temporum possumus renuntiare metiendo. Quocirca, ut dicebam, praetereuntia metimur tempora, et si quis mihi dicat: « Unde scis? » respondeam: « Scio quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita vel futura ». Praesens vero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium? Metimur ergo, cum praeterit; cum autem praeterierit, non metitur: quid enim metiatur, non erit. Sed unde et qua et quo praeterit, cum metitur? Unde nisi ex futuro? Qua nisi per praesens? Quo nisi in praeteritum? Ex illo ergo quod nondum est, per illud quod spatio caret, in illud quod iam non est. Quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio? Neque enim dicimus simpla et dupla et tripla et aequalia et si quid hoc modo in tempore dicimus nisi spatia temporum. In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens? Utrum in futuro, unde praeterit? Sed quod nondum est, non metimur. An in praesenti, qua praeterit? Sed nullum spatium non metimur. An in praeterito, quo praeterit? Sed quod iam non est, non metimur.

XXII 28. Exarsit animus meus nosse istuc implicatissimum aenigma. Noli claudere, Domine Deus meus, bone Pater, per

14. *agnoscimur* A H, O (p.c.)
XXI 4. *possunt* C D 10. *metitur*: *-mur* G J M 13. *caperet* S | *illum* B F P 15. *et dupla et tripla* om. S 16. *inter* ante *spatia* add. B F P 18. *praeteriit* J M | *metitur* B F P Z, J (a.c.) 20. *quo*: *quod* G J O V | *praeteriit* G J M 21. *metitur* C, Z (p.c.)
XXII 1. *istud* C D F G V Z, A O P (p.c), om. M

né ho da ridire, purché si comprenda quel che si dice, che cioè il futuro adesso non esiste, e nemmeno il passato. Raramente infatti ci esprimiamo correttamente; il più delle volte scorrettamente, pur comprendendo cosa intendiamo.

XXI 27. Dicevo dunque poc'anzi che misuriamo il tempo mentre passa, così da poter dire che questo intervallo di tempo è il doppio di quello, che è semplice o equivalente a quell'altro, o ancora, misurando, istituire qualsiasi altro rapporto tra parti di tempo. Per cui, come dicevo, misuriamo il tempo al suo passaggio, e se qualcuno mi chiede: «Come lo sai?», rispondo: «Lo so, perché misuriamo, e non possiamo misurare ciò che non è, e non è né il passato né il futuro». Ma il tempo presente, come lo misuriamo, se non ha estensione? Lo misuriamo, appunto, quando passa; quando è passato, non lo misuriamo: non ci sarà più nulla da misurare. Ma da dove, per dove e verso dove passa, quando lo misuriamo? Da dove se non dal futuro? Per dove, se non attraverso il presente? Verso dove, se non verso il passato? E dunque da ciò che non è ancora, attraverso ciò che non ha estensione, verso ciò che non è più. Ma cos'altro misuriamo se non il tempo per un determinato spazio? Quando usiamo espressioni come semplice, doppio, triplo o uguale e quante altre di questo genere a proposito del tempo, non ci riferiamo se non a spazi di tempo. E dunque in che spazio misuriamo il tempo che passa? Forse nel futuro, donde viene? Ma ciò che ancora non è, non lo misuriamo. O forse nel presente, attraverso cui passa? Ma uno spazio che non c'è, non lo misuriamo. O forse nel passato, verso cui va? Ma ciò che non è più, non lo misuriamo.

XXII 28. Il mio animo arde dal desiderio di sciogliere questo intricatissimo enigma. Non chiudere, Signore mio Dio, Padre

Christum obsecro, noli claudere desiderio meo ista et usitata et abdita, quominus in ea penetret et dilucescant allucente misericordia tua, Domine. Quem percontabor de his? Et cui fructuosius confitebor imperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia vehementer in scripturas tuas? Da quod amo: amo enim, et hoc tu dedisti. Da, Pater, qui vere nosti data bona dare filiis tuis; da, quoniam suscepi cognoscere et labor est ante me, donec aperias. Per Christum obsecro, in nomine eius sancti sanctorum nemo mihi obstrepat. Et ego credidi, propter quod et loquor. Haec est spes mea; ad hanc vivo, ut contempler delectationem Domini. Ecce veteres posuisti dies meos et transeunt, et quomodo, nescio. Et dicimus tempus et tempus, tempora et tempora: « Quamdiu dixit hoc ille », « Quamdiu fecit hoc ille » et: « Quam longo tempore illud non vidi » et: « Duplum temporis habet haec syllaba ad illam simplam brevem ». Dicimus haec et audimus haec et intellegimur et intellegimus. Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et nova est inventio eorum.

XXIII 29. Audivi a quodam homine docto quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An vero, si cessarent caeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios minus? Aut cum haec dicere-

4. *peteret* D F, C (a.c.) | *dilucescant*: *dulcescant* J *dulcescant et dil-* B *dil- et dulc-* F P 6. *confitear* C D Z *-teor* J *-tebar* F 13. *delectationes* B F P 19. *audivimus* A F H M S Sk Pe | *et intellegimur* om. B F G J P
XXIII 2. *non*: *nil* A H | *abnui* G *anni* B C D F P 7. *hoc* A B C D H P Z, F (p.c.)

buono, per Cristo ti scongiuro, non chiudere al mio desiderio l'accesso a questi problemi, familiari insieme e misteriosi, affinché possa penetrarvi e scorgerli illuminati dal raggio della tua misericordia, Signore. Chi interrogare in proposito? E a chi più utilmente confessare la mia inadeguatezza se non a te, cui non sono sgraditi i miei studi ardenti, veementi sulle tue Scritture? Dammi ciò che amo: «amo, infatti, e sei tu che me l'hai dato». Dammelo, Padre, tu che ben sai «dare doni buoni ai tuoi figli», «dammelo», poiché ho intrapreso la via della conoscenza e «faticoso è il lavoro che mi attende» finché tu non mi apra. Per Cristo ti scongiuro, nel nome di questo santo dei santi nessuno mi infastidisca. Anch'io «ho creduto, e perciò anche parlo». Questa è la mia speranza, per questa vivo, per «contemplare la delizia del Signore». «Ecco, tu hai stabilito i giorni della mia vecchiaia» ed essi passano, ma, come, non so. E parliamo di tempo e tempo, di tempi e tempi: «Quanto ci ha messo a dire questo?», «Quanto ci ha messo a fare questo?», oppure: «Quant'è che non lo vedo», e: «Questa sillaba dura un tempo doppio di quell'altra breve». Così parliamo e così sentiamo, e siamo capiti e capiamo. Sono espressioni chiarissime e comunissime, eppure sono così oscure e tutte ancora da spiegare.

XXIII 29. Ho sentito dire da un dotto che il tempo non è altro che il moto del sole, della luna e degli astri, ma non gli ho dato ragione. Perché allora il tempo non potrebbe essere il moto di tutti i corpi? Ma se si fermassero i luminari del cielo e continuasse a girare la ruota di un vasaio, forse che non ci sarebbe più il tempo per misurare quei giri e dire se si susseguono a ritmo costante, o se alcuni vanno più lenti altri più veloci, alcuni più lunghi altri più brevi? E nel dire questo, non parleremmo noi stessi <

XXII 9. Ev. Matth. 7, 11 10. Ps. 72, 16 Ev. Matth. 7, 7-8 12. Ps. 115, 10; 2 Ep. Cor. 4, 13 13. Ps. 26, 4 14. Ps. 38, 6

mus, non et nos in tempore loqueremur aut essent in verbis nostris aliae longae syllabae, aliae breves, nisi quia illae longiore tempore sonuissent, istae breviore? Deus, dona hominibus videre in parvo communes notitias rerum parvarum atque magnarum. Sunt sidera et luminaria caeli in signis et in temporibus et in diebus et in annis. Sunt vero; sed nec ego dixerim circuitum illius ligneolae rotae diem esse, nec tamen ideo tempus non esse ille dixerit.

30. Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus et dicimus illum motum, verbi gratia, tempore duplo esse diuturniorem quam istum. Nam quaero, quoniam dies dicitur non tantum mora solis super terram, secundum quod aliud est dies, aliud nox, sed etiam totius eius circuitus ab oriente usque orientem, secundum quod dicimus: « Tot dies transierunt » – cum suis enim noctibus dicuntur tot dies, nec extra reputantur spatia noctium –: quoniam ergo dies expletur motu solis atque circuitu ab oriente usque orientem, quaero utrum motus ipse sit dies an mora ipsa, quanta peragitur, an utrumque. Si enim primum dies esset, dies ergo esset, etiamsi tanto spatio temporis sol cursum illum peregisset, quantum est horae unius. Si secundum, non ergo esset dies, si ab ortu solis usque in ortum alterum tam brevis mora esset, quam est horae unius, sed vicies et quater circuiret sol, ut expleret diem. Si utrumque, nec ille appellaretur dies, si horae spatio sol totum suum gyrum circuiret, nec ille, si sole cessante tantum temporis praeteriret, quanto peragere sol totum ambitum de mane in mane adsolet. Non itaque nunc

10. *ista* S | *deus dona... non solum* (XXIV 19) apud Eug 12. *et* ante *sidera* add. B F P 13. *in annis et in diebus* B C D F P 14-5. *nec... non esse* om. S 19. *moras* F *-rula* B P *-rulas* V 21. *usque* M O S, Z (a.c.): *usque ad* cett. codd. (*usque in* J) 24. *usque* C D O: *usque ad* cett. codd. (*usque in* J) Sk Pe 26. *primus* O 29. *in*: *ad* A H Z 30. *circumiret* C D F G J M Z 32. *circumiret* C D F G J M S Z, P (p.c.) 33. *quantum* F G M V

nel tempo, o non vi sarebbero nelle nostre parole sillabe lunghe e sillabe brevi se non per il fatto che le une risuonano per un tempo più lungo, le altre più breve? Dio, da' all'uomo di vedere nel piccolo i concetti comuni delle piccole cose e delle grandi. Ci sono le stelle e i luminari del cielo a segnare i tempi, i giorni, gli anni. Ci sono, certamente; ma come io non pretendo di sostenere che il giro compiuto da quella piccola ruota di legno sia il giorno, neanche quel dotto oserà dire per questo ch'esso non sia un tempo.

30. Voglio dunque conoscere la capacità e la natura del tem- <
po, di cui ci serviamo per misurare il moto dei corpi e dire ad esempio che quel certo moto è di un tempo due volte più lungo di quest'altro. Me lo chiedo, dato che è chiamato giorno non solo il tempo che passa il sole sopra la terra, in base al quale una cosa è <
il giorno, un'altra la notte, ma anche quello dell'intera sua rotazione da oriente a oriente, secondo la quale diciamo: «Sono passati tanti giorni» – dove «tanti giorni» comprende anche le rispettive notti, la cui durata non è calcolata a parte –; poiché dunque il giorno si compie col movimento del sole e la sua completa rotazione da oriente a oriente, mi chiedo se il giorno è il moto <
stesso oppure la durata in cui il moto si compie, o l'uno e l'altra. Se infatti il giorno fosse il moto del sole, vi sarebbe giorno anche se il sole completasse il suo corso in uno spazio di tempo pari a un'ora. Se fosse invece la sua durata, non vi sarebbe giorno se l'intervallo da un sorgere del sole al successivo fosse ridotto a un'ora, ma ci vorrebbero ben ventiquattro rotazioni complete del sole per fare un giorno. Se fosse poi e l'uno e l'altra, non chiameremmo giorno né quello in cui il sole completasse il suo giro in un'ora, né quello in cui, a sole fermo, passasse un tempo uguale a quello impiegato dal sole in una rotazione da mattino a mattino.

XXIII 12. Gen. 1, 14

quaeram quid sit illud quod vocatur dies, sed quid sit tempus, quo metientes solis circuitum diceremus eum dimidio spatio temporis peractum minus quam solet, si tanto spatio temporis peractus esset, quanto peraguntur horae duodecim, et utrumque tempus comparantes diceremus illud simplum, hoc duplum, etiamsi aliquando illo simplo, aliquando isto duplo sol ab oriente usque orientem circuiret. Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset ut victoriosum proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat. Per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est. Video igitur tempus quandam esse distentionem. Sed video? An videre mihi videor? Tu demonstrabis, lux, veritas.

XXIV 31. Iubes ut approbem, si quis dicat tempus esse motum corporis? Non iubes. Nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio: tu dicis. Ipsum autem corporis motum tempus esse non audio: non tu dicis. Cum enim movetur corpus, tempore metior quamdiu moveatur, ex quo moveri incipit donec desinat. Et si non vidi ex quo coepit, et perseverat moveri, ut non videam cum desinit, non valeo metiri, nisi forte ex quo videre incipio donec desinam. Quod si diu video, tantummodo longum tempus esse renuntio, non autem quantum sit, quia et quantum cum dicimus, conlatione dicimus, velut: « Tantum hoc, quantum illud » aut: « Duplum hoc ad illud » et si quid aliud isto modo. Si autem notare potuerimus

38. *quantum* M O 41. *usque ad* B C D F G V | *circumiret* Z 43. *vota* F V Z | *victoriosum*: *victor iosue* B P 45. *finita*: *peracta* Eug 46. *tempus* om. S | *distinctionem* S V
XXIV 3. *id* ante *dicis* add. A H 10. *conlatione*: *-nem* S *cum -ne* F

Non mi chiederò più dunque cosa sia ciò che chiamiamo giorno, bensì cosa sia il tempo, mediante il quale, misurando la rotazione del sole, potremmo dire che l'ha compiuta in un tempo della metà più breve del consueto, se il tempo impiegato equivalesse a quello di dodici ore, e confrontando le due durate potremmo dire la prima doppia e la seconda semplice, anche qualora il sole completasse la sua rotazione da oriente a oriente a volte con la durata semplice, a volte con la doppia. Nessuno venga perciò a dirmi che il tempo è il moto dei corpi celesti. Del resto, quando il sole si fermò su preghiera di un uomo, per consentirgli di concludere vittoriosamente una battaglia, il sole stava fermo, ma il tempo andava. Quella battaglia fu infatti combattuta e vinta nello spazio di tempo a ciò sufficiente. Vedo dunque che il tempo è una sorta di <
estensione. Ma lo vedo davvero? O mi sembra di vedere? Tu me lo mostrerai, luce, verità.

XXIV 31. Mi ordini forse di approvare chi dicesse che il tempo è il moto di un corpo? No di certo! Sono d'accordo infatti che un corpo non possa muoversi se non nel tempo: tu lo dici. Ma non sono d'accordo che questo movimento del corpo sia esso stesso il tempo: tu non lo dici. Poiché, quando un corpo si muove, è col tempo che misuro la durata del suo movimento, da quando comincia a muoversi a quando finisce. E se non ho visto quando comincia, e continua a muoversi in modo da non vedere quando finisce, non sono in grado di misurarlo, se non forse dal momento in cui comincio a vederlo sino a quando finisco. Se lo vedo muoversi a lungo, posso solo affermare che la sua durata è lunga, non però quanto lunga, poiché dire quanto implica un confronto, come ad esempio: «dura tanto quanto quello», oppure: «dura il doppio di quell'altro», e così avanti. Se invece possiamo

43. Ios. 10, 12-3 47. Ev. Io. 1, 9; 14, 6

locorum spatia, unde et quo veniat corpus quod movetur, vel partes eius, si tamquam in torno movetur, possumus dicere quantum sit temporis, ex quo ab illo loco usque ad illum locum motus corporis vel partis eius effectus est. Cum itaque aliud sit motus corporis, aliud quo metimur quamdiu sit, quis non sentiat quid horum potius tempus dicendum sit? Nam si et varie corpus aliquando movetur aliquando stat, non solum motum eius, sed etiam statum tempore metimur et dicimus: « Tantum stetit, quantum motum est » aut: « Duplo vel triplo stetit ad id quod motum est » et si quid aliud nostra dimensio sive comprehenderit sive existimaverit, ut dici solet plus minus. Non ergo tempus corporis motus.

XXV 32. Et confiteor tibi, Domine, ignorare me adhuc quid sit tempus, et rursus confiteor tibi, Domine, scire me in tempore ista dicere et diu me iam loqui de tempore atque ipsum diu non esse diu nisi mora temporis. Quomodo igitur hoc scio, quando quid sit tempus nescio? An forte nescio quemadmodum dicam quod scio? Ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam! Ecce, Deus meus, coram te, quia non mentior: sicut loquor, ita est cor meum. Tu inluminabis lucernam meam, Domine, Deus meus, inluminabis tenebras meas.

XXVI 33. Nonne tibi confitetur anima mea confessione veridica metiri me tempora? Itane, Deus meus, metior et quid metiar nescio. Metior motum corporis tempore. Item ipsum tempus nonne metior? An vero corporis motum metirer, quamdiu sit et quamdiu hinc illuc perveniat, nisi tempus, in

17. *metitur* B J Z 20. *motus* C D F J M 23. *aestimaverit* C D *existimaverat* F 24. *non* S, O V (a.c.): *non est* cett. codd. Ve
XXV 3-4. *id ipsum* B O P 4. *moram* B C D H J P 6. *saltim* A B F H, C D P (a.c.)
XXVI 2. *itane*: *ita domine* S 4. *nonne* O S V: *non* cett. codd. 5. *illud* B P

rilevare i punti nello spazio da cui viene e verso cui va il corpo in movimento, oppure le sue parti se si muove come in un tornio, siamo in grado di dire in quanto tempo si è effettuato il movimento del corpo o di una sua parte da un punto all'altro. Poiché dunque altro è il movimento di un corpo, altro la misurazione della sua durata, chi non capisce a quale di queste due nozioni convenga dare il nome di tempo? Se infatti un corpo a volte si muove e altre sta fermo, noi misuriamo la durata non solo del suo movimento, ma anche della sua stasi, e diciamo: «È stato fermo tanto quanto in movimento», oppure: «È stato fermo due o tre volte di più di quanto si è mosso», o qualsiasi altro rapporto la nostra facoltà di misurazione abbia calcolato con precisione o a un dipresso, «più o meno», come si dice. Il tempo non è dunque il movimento dei corpi.

XXV 32. E «ti confesso, Signore», di ignorare tuttora cosa sia il tempo, e ancora «ti confesso, Signore», di sapere che queste cose le dico nel tempo, e che già da molto parlo del tempo, e che questo molto non è molto se non per la durata del tempo. Ma allora come posso saperlo, se non so cosa sia il tempo? O forse non so esprimere ciò che so? Ahimè, che non so nemmeno quel che non so! Ecco, mio Dio, tu sai che dinnanzi a te io non mento: «come parlo», così è il mio cuore. Tu illuminerai «la mia lucerna, Signore, mio Dio», illuminerai «le mie tenebre».

XXVI 33. Non è veridica la confessione di questa mia anima nel confessarti che io misuro il tempo? È così, Signore, mio Dio, io misuro, ma non so cosa misuro. Misuro il moto di un corpo per mezzo del tempo. E non misuro parimenti il tempo stesso? Come potrei misurare il movimento di un corpo, quanto dura e in quanto si sposti da un punto all'altro, se non misurando il tempo in <

XXV 1. Ps. 9, 2, etc. 7. Ep. Gal. 1, 20 8. Ps. 17, 29

quo movetur, metirer? Ipsum ergo tempus unde metior? An tempore breviore metimur longius sicut spatio cubiti spatium transtri? Sic enim videmur spatio brevis syllabae metiri spatium longae syllabae atque id duplum dicere. Ita metimur spatia carminum spatiis versuum et spatia versuum spatiis pedum et spatia pedum spatiis syllabarum et spatia longarum spatiis brevium, non in paginis – nam eo modo loca metimur, non tempora – sed cum voces pronuntiando transeunt et dicimus: « Longum carmen est, nam tot versibus contexitur; longi versus, nam tot pedibus constant; longi pedes, nam tot syllabis tenduntur; longa syllaba est, nam dupla est ad brevem ». Sed neque ita comprehenditur certa mensura temporis, quandoquidem fieri potest ut ampliore spatio temporis personet versus brevior, si productius pronuntietur, quam longior, si correptius. Ita carmen, ita pes, ita syllaba. Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi. Quid enim metior, obsecro, Deus meus, et dico aut indefinite: « Longius est hoc tempus quam illud » aut etiam definite: « Duplum est hoc ad illud? ». Tempus metior, scio; sed non metior futurum, quia nondum est; non metior praesens, quia nullo spatio tenditur; non metior praeteritum, quia iam non est. Quid ergo metior? An praetereuntia tempora, non praeterita? Sic enim dixeram.

XXVII 34. Insiste, anime meus, et attende fortiter: Deus adiutor noster; ipse fecit nos, et non nos. Attende ubi albescit veritas. Ecce puta vox corporis incipit sonare et sonat et ad-

6. *an*: *ante* S 8. *videmus* S 14. *conteximur* O 16. *longa*: *longa** S *longae* B P | *sillabae* B P | *est* (1) om. B P 18. *ampliori* C D Z *-ior* F 19. *productior* S *-tus* H
XXVII 2. *non nos* F G S, O (a.c.): *non ipsi nos* cett. codd. | *albescet* S

cui si muove? Ma allora, il tempo, come lo misuro? Forse che un tempo più breve ci serve a misurare un tempo più lungo, al modo in cui misuriamo la lunghezza di una trave servendoci di quella di un cubito? Così ci sembra giusto misurare sulla durata di una sillaba breve quella di una sillaba lunga e dirla doppia. Così misuriamo la durata di un poema dai versi, la durata dei versi dai piedi, la durata dei piedi dalle sillabe, la durata delle sillabe lunghe dalle brevi, non secondo il numero delle pagine – poiché così misuriamo gli spazi, non i tempi – ma secondo il passaggio delle parole recitate, e diciamo: «Il carme è lungo, si compone infatti di tanti versi; sono lunghi i versi, sono costituiti infatti di tanti piedi; sono lunghi i piedi, si estendono infatti per tante sillabe; questa sillaba è lunga, è infatti doppia rispetto a una breve». Ma neppure così si determina una misura certa di tempo, poiché può accadere che un verso breve, recitato in modo rallentato, duri più a lungo di un verso lungo recitato in modo accelerato. E altrettanto vale per il poema, per il piede, per la sillaba. Ne ho dedotto che il tempo non sia altro che un'estensione: di che cosa, non so, ma mi stupirei se non fosse un'estensione della mente stessa. Che cosa misuro, di grazia, mio Dio, quando dico in modo generico: «Questo tempo è più lungo di quello», o anche in modo definito: «È il doppio dell'altro»? Misuro del tempo, lo so; ma non misuro il tempo futuro, perché non è ancora, non misuro il presente, perché non ha estensione, non misuro il passato, perché non è più. Che cosa misuro, dunque? Il tempo che passa, non quello passato? È quel che dicevo.

XXVII 34. Insisti, mente mia, e affiggi il tuo sguardo: «Dio è il nostro aiuto; egli ci ha fatto, non noi». Affiggi il tuo sguardo dove albeggia la verità. Ecco, per esempio, una voce corporea co-

XXVII 2. Ps. 61, 9 Ps. 99, 3

huc sonat et ecce desinit, iamque silentium est, et vox illa
5 praeterita est et non est iam vox. Futura erat, antequam sonaret, et non poterat metiri, quia nondum erat, et nunc non potest, quia iam non est. Tunc ergo poterat, cum sonabat, quia tunc erat quae metiri posset. Sed et tunc non stabat: ibat enim et praeteribat. An ideo magis poterat? Praeteriens enim
10 tendebatur in aliquod spatium temporis quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium. Si ergo tunc poterat, ecce puta altera coepit sonare et adhuc sonat continuato tenore sine ulla distinctione: metiamur eam, dum sonat; cum enim sonare cessaverit, iam praeterita erit et non erit quae possit
15 metiri. Metiamur plane et dicamus quanta sit. Sed adhuc sonat nec metiri potest nisi ab initio sui, quo sonare coepit, usque ad finem, quo desinit. Ipsum quippe intervallum metimur ab aliquo initio usque ad aliquem finem. Quapropter vox, quae nondum finita est, metiri non potest, ut dicatur quam
20 longa vel brevis sit, nec dici aut aequalis alicui aut ad aliquam simpla vel dupla vel quid aliud. Cum autem finita fuerit, iam non erit. Quo pacto igitur metiri poterit? Et metimur tamen tempora, nec ea quae nondum sunt, nec ea quae iam non sunt, nec ea quae nulla mora extenduntur, nec ea quae terminos
25 non habent. Nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur et metimur tamen tempora.

35. « Deus creator omnium »: versus iste octo syllabarum brevibus et longis alternat syllabis: quattuor itaque breves, prima tertia quinta septima, simplae sunt ad quattuor longas,
30 secundam quartam sextam octavam. Hae singulae ad illas singulas duplum habent temporis; pronuntio et renuntio, et ita

8. *stabat*: *sonabat* S 9. *praeteriebat* H S 12-3. *tempore* G J M 14. *posset* A H, S (a.c.) 19. *nondum*: *numquam* S 23. *nondum*: *necdum* J 25. *ergo nec... celsitudo tu es* (XXXI 22-3) apud Eug 30. *singulae... et variis* (XII, VI 4) deest F

mincia a risuonare, e risuona e risuona, ed ecco cessa, già è silenzio, la voce è passata e non è più voce. Prima di risuonare, era ancora a venire, e non si poteva misurare, perché ancora non c'era, e anche adesso non si può, perché non c'è più. Quando risuonava, si poteva, perché allora c'era, così da poterla misurare. Neppure allora però stava ferma, poiché andava e passava. O forse proprio per questo si poteva misurarla? Passando, infatti, si <
estendeva per un certo spazio di tempo che la rendeva misurabile, mentre il presente non ha alcuna estensione. Ammettiamo dunque che allora si potesse: ecco che un'altra voce comincia a risuonare e continua a risuonare con tono uniforme e senza pause: misuriamola mentre risuona, perché quando cesserà di risuonare sarà ormai passata e non sarà più tale da poterla misurare. Misuriamola dunque, e stabiliamone la durata. Ma essa continua a risuonare, e non può essere misurata se non dall'inizio, quando comincia a risuonare, alla fine, quando cessa. Ogni intervallo si misura appunto dall'inizio alla fine. Ragion per cui una voce non ancora finita non può esser misurata, né si può dire se sia lunga o breve, o uguale a un'altra, o semplice o doppia o altro ancora rispetto a un'altra. Quando però sarà finita, non sarà più. E allora, in che modo si potrà misurarla? Eppure il tempo lo misuriamo, non però quello che non c'è ancora, né quello che non c'è più, e neppure quello che non ha alcuna estensione, né quello illimitato. Non misuriamo dunque né il tempo futuro, né il passato, né il presente, né mentre passa: eppure il tempo lo misuriamo.

35. *Deus creator omnium*: in questo verso si alternano otto sil- <
labe brevi e lunghe: le quattro brevi (prima, terza, quinta e settima) durano la metà delle quattro lunghe (seconda, quarta, sesta e ottava). Ciascuna di queste ultime dura il doppio di ciascuna di quelle, come dichiaro nel pronunciarle, ed è così, a giudicare dal-

27. Ambrosius, *Hymn.* 1, 1 (2 Macc. 1, 24)

est, quantum sentitur sensu manifesto. Quantum sensus manifestus est, brevi syllaba longam metior eamque sentio habere bis tantum. Sed cum altera post alteram sonat, si prior brevis, longa posterior, quomodo tenebo brevem et quomodo eam longae metiens applicabo, ut inveniam quod bis tantum habeat, quandoquidem longa sonare non incipit, nisi brevis sonare destiterit? Ipsamque longam num praesentem metior, quando nisi finitam non metior? Eius autem finitio praeteritio est. Quid ergo est, quod metior? Ubi est qua metior brevis? Ubi est longa, quam metior? Ambae sonuerunt, avolaverunt, praeterierunt, iam non sunt: et ego metior fidenterque respondeo, quantum exercitato sensu fiditur, illam simplam esse, illam duplam, in spatio scilicet temporis. Neque hoc possum, nisi quia praeterierunt et finitae sunt. Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet.

36. In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior. Quid cum metimur silentia et dicimus illud silentium tantum tenuisse temporis, quantum illa vox tenuit, nonne cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonaret, ut aliquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus? Nam et voce atque ore

33. *brevis* B D P V, C G (a.c.) 38. *num*: *non* B G P Z 39. *autem*: *enim* S 40. *metiar* (1) B C D M P | *qua*: *quam* A B C D H J M Eug 41. *quam*: *qua* C D V | *sonaverunt* C D J V 46. *memoriam meam* C D G 48. *mea* post *tempora* add. S 51. *praeterirent* D, C (a.c.) *-ierunt* V 52. *eam* O *eas* B P 53. *cum tempora metior* om. S 58. *spatio* Eug | *possumus* M V

l'evidenza dei sensi. Per quanto può valere l'evidenza dei sensi, misuro la sillaba lunga in rapporto alla breve e sento che dura il doppio. Ma poiché le sillabe risuonano una dopo l'altra, se viene prima la breve e dopo la lunga, come farò a trattenere la breve e applicarla come misura alla lunga e trovare che dura il doppio, dal momento che la lunga non inizia a risuonare se non dopo che la breve ha finito? E la lunga, forse la misuro quando è presente, mentre si può misurare solo quando è finita? Ma il suo finire è passare. Cos'è dunque ciò che misuro? Dov'è la breve che mi serve come misura? Dov'è la lunga che devo misurare? Entrambe sono risuonate, volate via, passate, non sono più: eppure io misuro e rispondo – con la fiducia che si può avere in un senso esercitato – che l'una è semplice, l'altra doppia – quanto a estensione nel tempo, voglio dire. E posso farlo solo dopo che sono passate e finite. Non misuro dunque le sillabe stesse, che più non sono, bensì qualcosa nella mia memoria, che vi resta infisso.

36. È in te, mente mia, che misuro il tempo. Non strepitarmi contro; cioè, non strepitare contro di te con la folla delle tue impressioni. È in te, ripeto, che misuro il tempo. L'impressione che <
le cose lasciano in te al loro passaggio, e che rimane dopo che sono passate, è quanto io misuro presente, non le cose che sono passate per imprimerla; è questa che misuro, quando misuro il tempo. E perciò o è questo il tempo, o non è il tempo che misuro. Ma quando misuriamo il silenzio e diciamo che quel determinato silenzio è durato tanto tempo quanto quel suono, non concentriamo forse la nostra attenzione sulla misura del suono, come se risuonasse perché possiamo determinare gli intervalli del silenzio in un'estensione temporale? Senza ricorrere alla voce o alla bocca ri-

cessante peragimus cogitando carmina et versus et quemque sermonem motionumque dimensiones quaslibet et de spatiis temporum, quantum illud ad illud sit, renuntiamus non aliter ac si ea sonando diceremus. Voluerit aliquis edere longiusculam vocem et constituerit praemeditando quam longa futura sit, egit utique iste spatium temporis in silentio memoriaeque commendans coepit edere illam vocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur: immo sonuit et sonabit: nam quod eius iam peractum est, utique sonuit; quod autem restat, sonabit atque ita peragitur, dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum.

XXVIII 37. Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. Quis igitur negat futura nondum esse? Sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est.

38. Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur; cum autem coepero,

61. *ad illud* om. S 62. *voluerit*: *noluerit* M *si vol-* B P 70. *consummatio* C D V *-tione* B J P
XXVIII 4. *et* (1) om. A H P Z Eug 6. *futura* om. Eug 8. *est adhuc* S

percorriamo nel pensiero poemi, versi, orazioni, e siamo in grado di riferire sulle dimensioni del loro sviluppo e sulla durata di uno rispetto all'altro, proprio come se li recitassimo a voce alta. Se uno, volendo emettere un suono abbastanza lungo, ha predeterminato col pensiero quanto lungo dovrà essere, ne ha percorso la durata in silenzio e, affidandola alla memoria, comincia a emettere quel suono, che dura finché non giunge al termine prefissato: o meglio, ha risuonato e risuonerà; poiché ciò che è stato emesso ha già risuonato, ciò che resta risuonerà, ed è così che si realizza, con la tensione presente che trascina il futuro verso il passato, <
mentre il futuro diminuisce e il passato cresce, finché con la consumazione del futuro tutto non è che passato.

XXVIII 37. Ma come può diminuire o consumarsi il futuro, che non è ancora, o crescere il passato, che non è più, se non perché nella nostra mente, sede dell'operazione, ci sono tre fasi? Essa infatti aspetta, osserva, ricorda, per modo che ciò che aspetta attraverso ciò che osserva passi in ciò che ricorderà. Chi può dunque negare che il futuro non c'è ancora? C'è già tuttavia nella mente l'attesa del futuro. E chi può negare che il passato non c'è più? C'è ancora tuttavia nella mente la memoria del passato. E chi può negare che il tempo presente è privo di estensione, poiché passa in un istante? E tuttavia perdura l'attenzione attraverso cui s'avvia a scomparire ciò che sta per apparire. Non è dunque lungo il tempo futuro, che non c'è, ma un lungo futuro è una lunga attesa del futuro, né lungo è il tempo passato, che non c'è, ma un lungo passato è una lunga memoria del passato.

38. Mi appresto a cantare una canzone, che conosco: prima di <
cominciare, la mia attesa è rivolta all'intera canzone, ma dopo

quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dic-
20 turus sum: praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico,
25 hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius; hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum; hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis; hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum.

XXIX 39. Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam in quo
5 et apprehensus sum, et a veteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus sed extentus, non secundum distentionem sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et con-
10 templer delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilanian-

17. *illo* B P, Z (p.c.) | *et*: *in* B P Eug *et in* Z 19. *expectatione* J V 20-1. *traiciatur* A B C D H P 23. *cum*: *quam* S
XXIX 2. *vitas*: *-am* A H 7. *extentus*: *intentus* B P 9. *tuae* post *laudis* add. B P Z 12. *dissolvi* H, D (a.c.)

che ho cominciato, tutto quello che via via consegno al passato riempie la mia memoria, e dunque il corso di questa mia azione si divide distendendosi nella memoria per la parte cantata, nell'attesa per quella ancora da cantare: ma presente è l'attenzione attraverso cui ciò che era futuro passa per diventare passato. E man mano che l'azione si compie, proporzionalmente diminuisce l'attesa e cresce la memoria, finché l'intera attesa è consumata e l'intera azione, portata a termine, è passata nella memoria. E ciò <
che avviene per l'intera canzone avviene anche per le sue singole parti e le sue singole sillabe, e avviene anche per un'azione più lunga, di cui forse quella canzone non è che una parte, e avviene per la vita intera dell'uomo, di cui sono parti le singole azioni dell'uomo, e avviene nell'intera storia «dei figli degli uomini», di cui sono parti tutte le vite degli uomini.

XXIX 39. Ma «poiché la tua misericordia è al di sopra di tutte le vite», ecco che la mia vita non è che distrazione, «e la tua destra mi ha raccolto» nel mio Signore, il Figlio dell'uomo, me- <
diatore tra te solo e noi molti, in tante cose e in molti modi, affinché «per suo mezzo io afferri colui dal quale sono stato afferrato», e lasciati i giorni antichi io rientri in me seguendo l'Uno, «dimentico delle cose passate», non distratto verso le cose futu- <
re, che passeranno, ma «proteso verso quelle che stanno avanti», e non con distrazione ma «con tensione inseguo la palma della chiamata celeste, quando udrò il canto di lode e contemplerò la tua gioia» che non viene e non va via. Ora invece «i miei anni scorrono nell'afflizione», e tu sei il mio conforto, Signore, Padre mio eterno; ma io mi sono dissolto nel tempo, il cui ordine non <
conosco, e i miei pensieri, intime viscere dell'anima mia, sono di-

XXVIII 28. Ps. 30, 20
XXIX 1. Ps. 62, 4 2. Ps. 17, 36; 62, 9 3. 1 Ep. Tim. 2, 5 4. Ep. Phil. 3, 12-4 9. Ps. 25, 7; 26, 4 11. Ps. 30, 11

tur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in
15 te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui.

XXX 40. Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua, nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt quam capiunt, et dicunt: « Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? » aut « Quid ei venit in
5 mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit? ». Da illis, Domine, bene cogitare quid dicant, et invenire, quia non dicitur numquam ubi non est tempus. Qui ergo dicitur numquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatu-
10 ra et desinant istam vanitatem loqui. Extendantur etiam in ea quae ante sunt, et intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora.

XXXI 41. Domine Deus meus, quis ille sinus est alti secreti tui et quam longe inde me proiecerunt consequentia delictorum meorum? Sana oculos meos, et congaudeam luci tuae. Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus,
5 cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quemadmodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum
10 eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem. Sed absit ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et cor-

XXX 7. *non* (1) om. J | *ergo*: *enim* Eug 9-10. *tua* post *creatura* add. B P 10. *ipsam* B P
XXXI 4. *grandis* A D H J M V, C (a.c.) 6. *nimirum* B P Z, G (p.c.) 7. *ad*: *ab* S 8. *peractum et quidquid* om. S | *relictum* B P

laniati dal tumulto del molteplice, fino a che, purificato e fuso dal fuoco del tuo amore, non confluirò in te.

XXX 40. E in te troverò forza e fondamento: nella tua verità, mia forma, e non tollererò le domande di coloro che, con colpevole morbosità, vogliono bere più di quanto possano contenere, e dicono: «Che cosa faceva Dio prima di fare cielo e terra?», oppure «Come gli venne l'idea di fare qualcosa, mentre prima non aveva mai fatto nulla?». Concedi loro, Signore, di riflettere bene a quello che dicono e di rendersi conto che non ha senso dire «mai» dove il tempo non esiste. Dire che uno non ha «mai» fatto nulla, non equivale forse a dire che non ha fatto nulla in nessun tempo? Capiscano dunque che non può esservi tempo senza creazione e cessino di dire simili sciocchezze. Si protendano <
anch'essi «verso le cose che stanno avanti», e comprendano che tu sei prima di tutti i tempi, di tutti i tempi eterno creatore, e che nessun tempo ti è coeterno né alcuna creatura, sebbene alcune ve ne siano al di sopra del tempo.

XXXI 41. Signore, mio Dio, com'è profondo il grembo dei tuoi segreti e quanto lontano me ne hanno gettato le conseguenze dei miei peccati! Guarisci i miei occhi, che io condivida la gioia della tua luce. Certo, se una mente fosse capace di una scienza e <
prescienza tanto grande, da conoscere tutto il passato e il futuro, come io una canzone ben nota, susciterebbe grande meraviglia e uno stupore vicino al terrore: poiché non le sfuggirebbe nulla né dei secoli passati né dei futuri, proprio come a me, cantando quella canzone, non mi sfugge cosa e quanto è passato dall'inizio e cosa e quanto manchi per la fine. Ma non così tu, creatore dell'universo, creatore delle anime e dei corpi, non così tu conosci

XXX 1. Ep. Phil. 4, 1 3. Gen. 1, 1 10. Ps. 143, 8 Ep. Phil. 3, 13

porum, absit ut ita noveris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilius longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis expectatione vocum fu-
15 turarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno creatori mentium. Sicut ergo nosti in principio caelum et terram sine varietate notitiae tuae, ita fecisti in principio caelum et terram sine distentione actionis
20 tuae. Qui intellegit, confiteatur tibi, et qui non intellegit, confiteatur tibi. O quam excelsus es, et humiles corde sunt domus tua! Tu enim erigis elisos, et non cadunt, quorum celsitudo tu es.

19. *distinctione* B G J M P S Sk 22. *tuae* C D J V Z

ogni cosa passata e futura. In modo assai, assai più mirabile e assai più segreto. Se infatti per chi canta o ascolta una canzone conosciuta l'attesa dei suoni a venire e la memoria di quelli passati varia i sentimenti e distrae i sensi, nulla di simile accade a te che sei immutabilmente eterno, cioè veramente eterno creatore delle menti. Come dunque hai conosciuto «in principio il cielo e la terra» < senza alcuna alterazione della tua conoscenza, così hai fatto «in principio il cielo e la terra» senza variare la tua azione. Chi lo capisce ti lodi, e chi non lo capisce egualmente ti lodi. Quanto in alto tu stai, ma gli umili di cuore sono «la tua casa»! Tu infatti «risollevi chi è caduto», e non cade chi in te ha la propria altezza.

XXXI 18. Gen. 1, 1 21. Ps. 137, 6; Dan. 3, 87 22. Ps. 144, 14; 145, 7-8

COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

Abbreviazioni e sigle

AM	*Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, 21-24 september 1954* I-III, Paris 1954-55
BA	*Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin*, Paris 1937 sgg.
CCh, S.G.	*Corpus Christianorum*, Series Graeca
CCh, S.L.	*Corpus Christianorum*, Series Latina
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
MA	*Miscellanea Agostiniana*. I: *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti*, II: *Studi agostiniani*, Roma 1930-31
PG	*Patrologia Graeca*
PL	*Patrologia Latina*
SCh	*Sources Chrétiennes*
AugStud	Augustinian Studies
REAug	Revue des Études Augustiniennes
RechAug	Recherches Augustiniennes
VChr	Vigiliae Christianae

Libro decimo

a cura di Aimé Solignac

Con il decimo libro si inaugura una nuova parte delle *Confessioni*. Non discuterò qui i diversi schemi che sono stati proposti per rendere conto dell'unità dell'opera: la loro varietà è sufficiente a dimostrare che nessuno si impone in modo decisivo. Il significato che Agostino attribuisce, da parte sua, al termine *confessio* (riconoscimento dei peccati, degli errori, dell'ignoranza; riconoscimento della grazia di Dio che purifica, corregge o illumina, cfr. J. Fontaine, in *Sant'Agostino, Confessioni* I, Milano 1992, p. XXIV sgg.) si presta a descrivere molteplici e svariati aspetti della sua esperienza. L'unità delle *Confessioni* va dunque ricercata nelle intenzioni di Agostino (è anche il parere di R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung* [*1959-1970*], «Theologische Rundschau» XXXIX 1974, p. 116). Ma queste intenzioni si sono progressivamente estese. In primo luogo Agostino ha voluto raccontare la sua conversione: è l'oggetto dei libri I-IX, la cui diffusione è avvenuta probabilmente subito. La lettura di questi libri ha suscitato un tale interesse che viene chiesto ad Agostino di proseguire dicendo quello che è adesso (IV 6): è l'argomento specifico del decimo libro. L'esordio dell'undicesimo (II 2) annuncia un terzo orientamento: non potendo, per mancanza di tempo, «confessare» le difficoltà e il conforto che derivano dal predicare la parola e dall'amministrare i sacramenti, si accontenterà, nei libri XI-XIII, di «meditare» sulla Scrittura; Agostino si limita al primo capitolo della *Genesi*, includendovi tuttavia una riflessione sulla sua idea del tempo, della creazione e anche della vita della Chiesa nell'attesa del riposo in Dio.

Per la loro natura, le *Confessioni* si sottraggono alla necessità di seguire un piano rigoroso. Agostino si abbandona al filo docilissimo della sua ispirazione: l'affacciarsi di un'idea lo porta a introdurre un tema inatteso, ma poi ritorna all'argomento di partenza. Così, il racconto, la descrizione e la meditazione sono interrotti da passi in cui Agostino si abbandona alle sue riflessioni, manifesta la sua ammirazione e prega di ottenere la luce. Questi «squarci» non sono tuttavia arbitrari: ciò che a prima vista appare come una digressione, si rivela

ben presto un apporto significativo. Il decimo libro, a ogni modo, è costruito con cura estrema. Un preludio dichiara le intenzioni dell'autore e annuncia i due temi principali (I 1-IV 6): la conoscenza di Dio, che costituisce la prima parte (V 7-XXVII 38), la conoscenza di sé (dopo un breve passaggio: XXVIII 39-XXIX 40), cui è dedicata la seconda (XXX 41-XXXIX 64); la conclusione riprende i contenuti precedenti a un livello più alto e termina con un inno di rendimento di grazie e di speranza (XL 65-XLIII 70).

Preludio

Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum (I 1). Questa prima frase, che riprende *1 Ep. Cor.* 13,12b (l'inizio del versetto ritornerà in V 7), dà il via al dialogo con Dio e annuncia i due temi del libro. Agostino è *adesso* un uomo che cerca di conoscere Dio e di conoscersi. Senza forzare il senso della frase, si potrebbe sottintendere un *me* dopo il secondo *cognoscam*, come suggerisce il seguito del testo: Agostino vuole «fare la verità» (*Ev. Io.* 3,21); non può riuscirci, per quanto lo riguarda, senza ascoltare Dio: *Quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se* (III 3). Ma *davanti a chi* e *a che scopo* «fare la verità»? In primo luogo davanti a Dio, poi davanti agli uomini, lettori e «numerosi testimoni» di Agostino: *in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus* (I 1). Fare la verità *davanti a Dio* non comunica niente a Dio, che conosce «l'abisso dell'umana coscienza». L'uomo, invece, ne trae un frutto considerevole: impara ad attribuire a sé quel che fa di male e a Dio soltanto quel che fa di bene. Questo era il frutto delle confessioni precedenti (cfr. VIII, I; IX, I, ecc.); e tale è anche il frutto della confessione presente: *Cum enim malus sum, nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi* (II 2).

Fare la verità *davanti agli uomini* pone un problema ulteriore. Agostino distingue due categorie di eventuali lettori. La prima è quella dei «curiosi» (*curiosum genus*); preoccupati di conoscere la vita altrui, ma pigri nel correggere la propria, sono privi della carità che permetterebbe loro di dare credito alla confessione di Agostino. A chi pensa scrivendo queste righe? In primo luogo ai cristiani non propriamente ferventi, ma forse anche ai donatisti di Cartagine, che cercheranno di screditarlo durante il concilio plenario del settembre 401 e ai quali risponderà con decisione: *Hic enim male viximus, quod ego confiteor... Quidquid tamen fui, in nomine Christi praeteritum est* («Qui infatti abbiamo vissuto male, e io lo confesso... Tuttavia, qualsiasi cosa io sia stato, nel nome di Cristo ormai è cosa finita») (*En. ps.* XXXVI 3,19).

La seconda categoria comprende gli uomini che, nella carità «che a tutto crede» (*1 Ep. Cor.* 13,7), accorderanno fiducia ad Agostino. Essi hanno già tratto profitto dalla lettura o dal racconto (*cum leguntur et audiuntur*) delle sue precedenti confessioni, confessioni che hanno svegliato il loro cuore e dato loro nuova speranza mostrando che la conversione era possibile nella grazia; o ancora, se si sono comportati bene, hanno gioito non dei suoi peccati in quanto tali, ma *quia fuerunt et non sunt* (III 4). Il frutto che otterranno nel leggere quello che Agostino è adesso, sarà di trovarsi in comunione con la sua confessione e con la sua preghiera: *congratulari mihi... cum audierint quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me, cum audierint quantum retarder pondere meo* (IV 5). Questa comunione è la prova di uno «spirito fraterno»; è anche a questi uomini che Agostino vuole mostrarsi: *indicabo me talibus* (IV 5: due volte).

Il decimo libro si rivolge innanzitutto *auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, civium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum viae meae* (IV 6). Il lirismo evidente della frase sottolinea l'importanza che Agostino attribuisce al corpo (mistico) di Cristo, così spesso menzionato nei commenti ai Salmi (ved., p. es., *En. ps.* LXXXV 5). Da un altro punto di vista, questi compagni e fratelli sono anche «padroni» (*domini*), che Agostino, secondo l'esempio e l'ordine di Cristo, intende servire (IV 6). È anche questo un insegnamento caro ad Agostino, che considera ogni autorità come un servizio (cfr. *Civ.* XIX 14 e 16).

L'ultimo paragrafo del preludio annuncia un altro elemento che ritornerà più volte nel seguito del libro. Lo spirito dell'uomo conosce quel che è nell'uomo (cfr. *1 Ep. Cor.* 2,11), ma mai in modo completo. Paradossalmente, anche se, nella vita presente, conosciamo Dio *per speculum et in aenigmate, nondum facie ad faciem* («attraverso uno specchio e in enigma, non ancora faccia a faccia») (*1 Ep. Cor.* 13,12a), Agostino sa che Dio è assolutamente inviolabile, ma ignora fino a che punto egli possa, da parte sua, resistere alla violenza delle tentazioni (V 7). Confesserà dunque quel che sa e quel che ignora di sé (*quid de me sciam... quid de me nesciam*: V 7).

Prima parte: la conoscenza di Dio

La ricerca della conoscenza di Dio comincia nel segno di una certezza d'amore: *Non dubia sed certa conscientia, Domine, amo te* (VI 8). L'amore, infatti, anima tutta la ricerca. Ma Agostino si pone una domanda: *Quid... amo, cum te amo?* È un *quid* evidentemente inaccessibile ai sensi fisici. Eppure è nel prolungamento dei sensi che Agostino coglie Dio come *quandam lucem et quandam vocem et quendam*

odorem et quendam cibum et quendam amplexum (*ibid.*). Grazie al platonismo, ritrova per istinto la teoria dei «sensi spirituali», che era stata applicata da Origene e poi da altri Padri greci e che successivamente sarebbe stata ripresa da Bonaventura e da Ignazio da Loyola[1]. Luce, voce, profumo, cibo, abbraccio, sono già presenti, sul piano spirituale, nell'*homo interior* oltre i limiti dell'esperienza sensibile: *Hoc est quod amo, cum Deum meum amo* (VI 8; cfr. anche XXVII 38).

Questa è una prima risposta. Ma non è quella decisiva, dal momento che la domanda si ripropone: *Et quid est hoc?* (VI 9). La ricerca pertanto prosegue. Le creature terrestri e celesti rispondono: *Neque nos sumus Deus... ipse fecit nos*. Agostino si rivolge allora a sé stesso: «*Tu quis es?*». *Et respondi*: «*Homo*». Uomo, cioè corpo e anima, esteriorità e interiorità. La parte interiore è migliore di quella esteriore, perché «presiede e giudica» le risposte del cielo e della terra. I tentativi di ricercare Dio attraverso le creature e l'uomo sono felicemente appaiati nello stesso paragrafo (VI 9). Essi riprendono infatti i principî fondamentali espressi nelle opere precedenti[2]: il *ritorno in sé* per trovare la verità e *il giudizio di valore* addotto in nome di questa verità. Ne troviamo qui applicazione nell'espressione: *interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum* (VI 9) e, più avanti: *nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus* (VI 10).

Il Dio cercato è così *super caput animae meae*. Per raggiungerlo, occorre *attraversare* (*transibo*: VII 11 due volte; VIII 12) l'anima stessa, attraversare, o andare oltre, la forza con cui l'anima *infonde vitalità* al corpo e la forza con cui *infonde a esso sensibilità* (VII 11). Si arriva così alla memoria su cui Agostino insisterà a lungo.

LA MEMORIA. All'analisi della memoria sono dedicati i paragrafi VIII 12-XXVI 37: più di un terzo del libro X. La concezione agostiniana della memoria si distingue per la sua originalità, benché si possano individuare molte fonti di ispirazione[3]. Agostino non ha sicuramente letto i testi di Aristotele (*de memoria et reminiscentia; de an.* III 7; *An. post.* II 19), ma conosce quelli di Plotino, che riprende in parte Aristotele (*Enn.* IV 3,25-32 – IV 4,1-17; trattati 27-8, secondo l'ordine cronologico, separati in modo arbitrario nell'edizione di Porfirio). In Plotino ha potuto anche trovare l'idea che l'anima possiede in sé le nozioni intelligibili, come la saggezza e la giustizia (*Enn.* IV 7,10 dove si cita Platone, *Phrd.* 247d), e la distinzione tra numeri nume-

[1] Cfr. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, «Revue d'ascétique et de mystique» XIII 1932, pp. 113-45; *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age en particulier chez S. Bonaventure*, *ibid.* 1933, pp. 263-99; A. Solignac, *L'application des sens*, «Nouvelle Revue Théologique» LXXX 1958, pp. 726-38 (chez Ignace).

[2] I passi principali sono stati raccolti da Du Roy 1966, pp. 130-48.

[3] Cfr. Solignac XIV 1962, pp. 557-69, nota complementare 14; e «*Memoria* dans la tradition augustinienne», in *Dictionnaire de Spiritualité* X 1980, coll. 995-9.

ranti e numeri numerati (*Enn.* VI 6,16). L'ispirazione principale proviene tuttavia da Cicerone, *Tusc.* I 24,56-25,61. In questo passo, Cicerone studia le facoltà specifiche della *mens*, detta anche *animus*. La prima è la memoria: *Habet primum memoriam, et eam infinitam rerum innumerabilium, quam quidem Plato recordationem esse vult vitae superioris* («In primo luogo ha la memoria, la memoria infinita di innumerevoli cose, che Platone afferma essere reminiscenza di una vita precedente») (24,57). Cicerone ricorda il famoso dialogo del *Menone* (81e; cfr. anche Agostino, *Trin.* XII 15,24) e ne trae due conclusioni: 1) la *memoria* contiene *tot rerum atque tantarum insitas et quasi consignatas in animis notiones quas* ἐννοίας *vocant* («impresse nell'anima, le nozioni, che chiamano *ennoias*, di tante e tanto grandi cose»); 2) l'*animus* possiede tali *notiones* prima di entrare nel corpo; esse appartengono infatti all'ordine delle realtà immutabili: *solum esse quod semper tale sit quale est;* ἰδέαν *appellat ille, nos speciem..., ex quo tam multarum rerum cognitionis admiratio tollitur* («essere soltanto ciò che è sempre tale quale è, quello la chiama idea, noi forma... di qui nasce l'ammirazione per la conoscenza di tante cose») (24,58). Poi, dopo aver menzionato uomini dalla memoria straordinaria (Simonide di Ceo, Teodette, Cinea, Carmada, Metrodoro di Scepsi, *noster Hortensius*), Cicerone si interroga sulla natura e sull'origine di questa facoltà (*quae sit illa vis et unde sit*) e si dice pronto a giurare che l'*animus* è divino: *eum iurarem esse divinum*. Sarebbe infatti assurdo concepire la memoria come un vaso o come cera, data l'*inmensa multitudo* degli oggetti in essa contenuti (25,60-1).

Le *Tusculanae* forniscono ad Agostino non solo un abbozzo di analisi speculativa della memoria, ma anche espressioni come *animus*, *notiones*, *species*, *admiratio*, *vis animae*. Ma è alla riflessione personale, alla personale capacità di accogliere in un sistema tutti i dati per arrivare a una sorta di *fenomenologia trascendentale* che Agostino deve la profondità e la modernità della sua concezione della memoria, da cui il ruolo che assegna a questa facoltà nella sua antropologia e teologia. L'*admiratio* di fronte a queste capacità della memoria non è pura retorica, benché Agostino provi visibilmente piacere nel sondarne gli innumerevoli risvolti.

1. *Memoria e soggetto umano*. Ricettacolo delle immagini che provengono dalla percezione sensibile, luogo immateriale delle cognizioni intellettuali (*disciplinae*) – che non sono più immagini, ma le realtà vere e proprie (IX 16; X 17) –, «i rapporti e le infinite leggi dei numeri e delle misure» (XII 19), condizione della coscienza del mondo e della coscienza di sé (VIII 14), per Agostino la memoria è, in qualche modo, *lo spirito alla sua fonte*, il mezzo attraverso cui lo spirito si rivela a sé stesso e prende coscienza delle profondità da cui emerge, senza sondarle completamente: *Magna ista vis est memoriae... penetrale amplum et infinitum... nec ego ipse capio totum quod sum* (VIII 15). Inoltre, lo

spirito non è la *tabula rasa* di Aristotele: esso è già strutturato, provvisto di archetipi, di valori e leggi che fungeranno da «telaio», su cui ordinare i dati concreti dell'esperienza, e da regole, per giudicare questi dati. In un certo senso, la memoria è la facoltà che consente allo spirito umano di trovarsi in relazione con l'intelletto divino e di partecipare alle «ragioni eterne»; essa è, di conseguenza, l'*apriorità* dello spirito.

2. *Memoria e presenza di Dio*. L'analisi della memoria non è tuttavia che una tappa nell'ascesa dell'anima verso Dio. Bisogna anche *attraversare* la memoria: *Transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere unde attingi potes* (XVII 26; *transibo* è ripetuto cinque volte nel paragrafo). Ma emerge qui un paradosso: si deve trovare Dio, nello stesso tempo, *al di là* della memoria e tuttavia *in essa e mediante essa*. La ricerca della soluzione spinge Agostino a riflettere innanzitutto sul sottile rapporto tra reminiscenza e oblio. Se l'oblio fosse assoluto, sarebbe impossibile la reminiscenza. Ma di rado l'oblio è assoluto: l'oggetto o il fatto dimenticati si situano in un contesto che rimane, nel complesso, presente alla memoria. È illuminando tale contesto che si dissiperà l'oblio. Si cerca così l'oggetto dimenticato per via indiretta, passando attraverso il contesto, finché non lo si percepisca in sé (XVIII 27-XIX 28).

Si giunge così alla ricerca di Dio. Dio non si palesa alla memoria immediatamente, ma solo in modo indiretto, sotto le sembianze di un'*altra cosa*, nella quale non potrà essere distinto se non a prezzo di una riflessione dell'intelligenza e di una purificazione della volontà. Quest'altra cosa, che contiene Dio e al tempo stesso lo nasconde, è l'universale volontà di felicità, di *beata vita*: *beati prorsus omnes esse volumus* (XXI 31). Di origine platonica (*Euthd.* 278e; cfr. *Symp.* 205a), la formula fu ripresa nel *Protrettico* di Aristotele (frr. 2-4 Walzer) e nell'*Hortensius* di Cicerone (frr. 36 e 39 Müller), dove Agostino l'ha letta (cfr. *Trin.* III 4, 7).

L'idea della *beata vita* si trova nella memoria, non al modo dell'immagine di una città conosciuta, dei numeri, dell'eloquenza, ma piuttosto al modo della *gioia* (XXI 30 *gaudium*). All'interno della memoria, la gioia è, il più delle volte, oggetto di un desiderio, di una lotta, di uno sforzo (*optare*, *militare*, *niti*). Benché gli uomini indirizzino la loro gioia verso aspetti diversi della realtà, è in sostanza la *beata vita* che desiderano, ed è così che questa è presente nella memoria (XXI 31). Eppure Agostino non vuole rallegrarsi di una gioia qualsiasi (*quocumque gaudio*), ma solo della gioia di cui Dio è termine, fonte, causa: *et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te* (XXII 32). La *beata vita* non può essere che una gioia nata dalla verità, e Dio è *la verità* (XXIII 33). Sarà quindi felice colui che *de ipsa, per quam vera sunt omnia, sola veritate gaudebit* (XXIII 34). La formula ricorda la conclusione della «prova di Dio» nel *de libero arbitrio* (II

12, 32-13, 37), in cui Dio stesso, facendosi uomo, si fa conoscere agli uomini come la Verità.

Nelle *Confessioni*, la soluzione del problema della conoscenza di Dio si presenta nello stesso modo, ma i suoi elementi sono ripartiti in diversi paragrafi. Come si è visto, Dio deve essere al tempo stesso *nella* memoria e *al di là* della memoria. Dio è certamente *nella* memoria, ma solo *dal momento in cui è stato conosciuto*: *ex quo didici te* (XXIV 35). La conoscenza di Dio deve infatti salvaguardarne il mistero della sua trascendenza: è Dio che si rende immanente all'uomo permettendogli di conoscerlo: allora, questa conoscenza ricevuta è opera della memoria e della gioia: *Ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te* (*ibid.*). Nonostante ciò, possiamo conoscere Dio solo *in Dio stesso* e, in primo luogo, *al di là* della memoria: *Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni ut discerem te, nisi in te supra me* (XXVI 37)[1].

La sezione dedicata alla memoria può quindi terminare con un passo lirico, a giusto titolo spesso citato, in cui ritorna il tema dell'amore e dei sensi spirituali: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova... Et ecce intus eras et ego foris... Vocasti et clamasti... et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me et exarsi in pacem tuam* (XXVII 38).

Seconda parte: la conoscenza di sé

I paragrafi XXVIII 39-XXIX 40 servono da transizione tra le due parti del libro. Rispetto alla *beata vita*, che sarà assoluta solo nella beatitudine celeste, la vita umana presente, secondo le parole di Giobbe (7, 1), non è che una prova (*temptatio*) continua (XXVIII 39). Occorre quindi rimettere ogni nostra speranza nella grande misericordia di Dio. Da qui la celebre preghiera: *Da quod iubes et iube quod vis* (due volte in XXIX 40; ripetuta in XXXI 45; XXXVII 60 e, in forma leggermente diversa, in XXXV 56; cfr. già *Soliloquia* I 1-2, 3). Ora, quel che Dio ordina, è la *continenza*: nel passo, il termine è impiegato in un significato molto generale. Giocando sul termine *con-tinere* (tenere insieme), Agostino precisa che *per continentiam... conligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus* (XXIX 40), motivo che fa trapelare forse un'influenza plotiniana (*Enn.* VI 6, 1) e porfiriana (*Aphormai* 11; 33; 37; 40).

[1] Queste riflessioni permettono di dirimere le recenti discussioni sulla *memoria Dei* (L. Cilleruelo, J. Morán, G. Madec). Faccio mia la posizione di G. Madec: non si trova in Agostino *memoria Dei* nel senso di un «*habitus* naturale e inconsapevole di Dio» (Cilleruelo), ma una memoria acquisita e consapevole, dal momento che Dio, una volta «conosciuto», non è più dimenticato.

Per impostare la ricerca in questa seconda parte, Agostino segue lo schema delle tre concupiscenze presente in *1 Ep. Io.* 2, 16 *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi* (XXX 41). Alla prima collega le tentazioni della sessualità, del gusto, dell'odorato, dell'udito, della vista; alla seconda la *curiositas* o avidità di conoscenza; alla terza l'orgoglio, l'amore delle lodi, la vanagloria, l'amor proprio. Le riflessioni di Agostino appartengono sia all'esame di coscienza sia alla ricerca di un giusto equilibrio nel giudizio morale, rivelando, inoltre, le incertezze come anche gli scrupoli dell'autore. Mi limiterò, in questa sede, a ricordarne solo gli aspetti più significativi, rinviando al commento per i dettagli.

Lo schema delle tre concupiscenze è impiegato da Agostino, fin dal 389, nel *de moribus ecclesiae catholicae* (20, 37-21, 39), poi, in forma allegorica, nel *de Genesi contra Manichaeos* (I 23, 40), come nel *de musica* (VI 13, 39-14, 43); tale schema costituisce la trama di una lunga sezione del *de vera religione* (38, 69-55, 107) e si trova anche, in modo allusivo, in altre opere. La forma più comune è costituita dalla triade *voluptas-curiositas-superbia*. W. Theiler, «Porphyrios und Augustin», in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 204-12, ritiene che lo schema sia di origine porfiriana. Il giudizio di Theiler è stato contestato da A. Labhardt, *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, «Museum Helveticum» XVII 1960, pp. 221-3, e, più diffusamente, da Du Roy 1966, pp. 343-52. Entrambi gli studiosi osservano, da un lato, che Porfirio non presenta mai i termini di questo schema di seguito, all'interno di uno stesso passo, e, dall'altro, che Agostino fa un'allusione a *1 Ep. Io.* 2, 15-6 in *de moribus ecclesiae catholicae* 21, 39 e cita esplicitamente questi versetti in *de musica* VI 14, 43. Du Roy 1966, pp. 351-2 nota 1, che ha raccolto i vari passi in cui Agostino impiega questa «triade delle concupiscenze» (l'ordine dei termini varia e l'uno o l'altro è talvolta sostituito da parole di significato affine), osserva inoltre, in seguito a una comunicazione di Anne-Marie La Bonnardière, che Agostino impiega all'incirca trentacinque volte *1 Ep. Io.* 2, 16, ma solo undici volte in riferimento allo schema delle tre concupiscenze.

1. *Sessualità* (XXX 41-2). Agostino non ha più relazioni carnali, avendo scelto, già prima dell'ordinazione, la via della castità. Ma le immagini della sua antica consuetudine (*consuetudo*) sono ancora fisse nella memoria. Allo stato di veglia, restano senza forza; nei sogni, invece, vanno *non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum*. Agostino non considera ciò una colpa, poiché la sua *ratio* non è in causa; è tuttavia l'indizio di una purificazione imperfetta (XXX 41). Prega allora con insistenza affinché vengano estinti «con più abbondante grazia i moti lascivi... del... sonno». Il finale, in cui si mescolano gioia, dolore e speranza, è toccante: *Nunc tamen quid adhuc sim in hoc genere mali mei, dixi...*,

exultans cum tremore in eo quod donasti mihi, et lugens in eo quod inconsummatus sum, sperans perfecturum te in me misericordias tuas usque ad pacem plenariam (XXX 42).

2. *Gusto.* Il lungo capitolo dedicato al gusto (XXXI 43-7) risulta abbastanza confuso. Agostino si sforza di trovare dei principî informatori, non senza esitazioni o scrupoli eccessivi. Cibo e bevanda sono una necessità per il sostentamento del corpo, ma questa *necessitas* non priva gli alimenti del loro gusto (*suavitas*). Per ristabilire l'equilibrio, Agostino pratica digiuni cercando, come Paolo (*1 Ep. Cor.* 9, 27), di «ridurre il corpo in schiavitù» (XXXI 43). L'ideale sarebbe di assumere cibi *come medicine*, col solo fine di mantenere la salute, ma i cibi conservano sempre la loro piacevolezza (*iucunditas*). Il confine tra la *necessaria corporis cura* e la *voluptaria cupiditatis fallacia* è incerto; da questa incertezza, si può trarre facilmente una scusa (*excusatio*: rifiuto o attenuazione della colpevolezza; il termine ritornerà in XXXVII 61 a proposito delle lodi). Agostino lotta ogni giorno contro queste tentazioni: invoca pure l'aiuto divino, non sapendo che comportamento adottare: *consilium mihi de hac re nondum stat* (XXXI 44). Certo, non cede più all'ubriachezza, ma talvolta eccede nel mangiare e nel bere (*crapula*). Come Paolo (*Ep. Phil.* 4, 11-3), vorrebbe «saper essere nell'abbondanza e sopportare la privazione»; e poiché l'Apostolo aggiunge «posso tutto in colui che mi dà forza», Agostino ripete *Da quod iubes et iube quod vis* (XXXI 45). D'altra parte i passi della Scrittura (abbondantemente citati) non sono omogenei. «Tutto è puro per i puri» (*Ep. Rom.* 14, 20); «nulla si rifiuta di ciò che si riceve con rendimento di grazie» (*1 Ep. Tim.* 4, 4). Il cibo non è impuro, ma lo è l'ingordigia. Esaù si è perso per un piatto di lenticchie (XXXI 46). Saper distinguere in fatto di cibo e bevanda non è così facile come in fatto di sessualità. Agostino finisce col proporre un principio prudente, ma di difficile attuazione: «I freni della gola si tengono tirando e allentando con misura». Ma esiste un uomo che non superi mai «i limiti del necessario»? Se sì, «è grande, e magnifichi il tuo nome». Agostino, da parte sua, si riconosce peccatore: «Ma anch'io magnifico il tuo nome, e "intercede presso di te per i miei peccati" colui "che ha vinto il mondo"» (XXXI 47). Anche in questo passo, la confessione della debolezza ha l'audacia di accompagnarsi alla lode.

3. *Odorato e udito.* «La seduzione dei profumi» non costituisce un problema per Agostino. Teme tuttavia, di ingannarsi ed esorta a non sottovalutare questa tentazione. Non c'è nulla di sicuro in questa vita: *una spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua* (XXXII 48).

I piaceri dell'udito, invece, hanno per lungo tempo soggiogato Agostino; egli pensa, evidentemente, al suo amore per il teatro e per i bei discorsi. Ora, se ne è liberato. Ma si interroga in modo abbastanza singolare sul canto liturgico (cfr. Sieben 1977). A momenti, ar-

riva quasi ad augurarsi la soppressione del canto degli inni e dei salmi, approvando Atanasio per aver prescritto la sobrietà delle melodie. Si ricorda tuttavia delle emozioni suscitate in lui dal canto degli inni ambrosiani, all'epoca della sua conversione, e sa che un'anima debole può essere condotta dalla bellezza del canto a un autentico sentimento di devozione. Così, inclina piuttosto ad approvare l'uso del canto in chiesa. Da parte sua, tuttavia, teme che la voce del cantore possa fargli perdere il significato delle parole cantate; quando questo accade, *poenaliter me peccare confiteor et tunc mallem non audire cantantem*. Invita così a piangere per lui, per questa debolezza (XXXIII 50). Mi limito qui a sottolineare lo scrupolo di un uomo che sa di essere troppo sensibile all'estetica dei suoni. Per nostra fortuna, Agostino non ha perso il senso dell'espressività dei termini e del ritmo delle frasi.

4. *Vista*. Dal capitolo (XXXIV 51-3) emerge che l'atteggiamento di Agostino nei confronti delle tentazioni visive è meno rigoroso. Dai rimproveri che rivolge a sé stesso e da quelli che rivolge agli artisti traspare un innegabile senso di bellezza; del resto, questi rimproveri si limitano a dire che lo stesso Agostino o gli artisti si fermano alla bellezza esterna, trascurando di rendere un omaggio interiore a Dio, che ne è l'origine prima.

Agostino è sensibile alla natura: «forme belle e varie,... colori nitidi e ridenti». È sensibile soprattutto alla luce, «regina dei colori»: ne percepisce il fascino in qualunque luogo si trovi nel corso della giornata (*ubiubi per diem fuero*) e il suo spirito si rattrista quando la luce si oscura troppo a lungo (XXXIV 51). Forse, preferisce la luce interiore, quella che il cieco Tobia, Isacco e Giacobbe hanno visto nella loro vecchiaia. La luce corporale ha «una dolcezza seducente e rischiosa»; eppure «chi... sa lodarti anche per essa, "Dio creatore di tutte le cose" (cfr. l'inno ambrosiano I 2), l'accoglie nel tuo inno e non viene consumato da lei nel suo sonno: così anch'io voglio essere» (XXXIV 52).

Agostino è ugualmente sensibile alla bellezza dell'arte, agli ornamenti con cui artisti e artigiani hanno rivestito abiti, calzature, vasi e oggetti di ogni sorta; pitture e diverse raffigurazioni che vanno al di là delle necessità pratiche o di un significato religioso (*piam significationem*). Questo superfluo è causa di seduzione, poiché gli artisti si fermano all'oggetto della loro creazione dimenticando colui che li ha creati. «Ma io, mio Dio e mia gloria, anche qui (*etiam hinc*) trovo materia per scioglierti un inno e offrire un sacrificio di lode a chi mi santifica, poiché le bellezze che passano dall'anima alle mani dell'artista vengono da quella bellezza... verso cui l'anima mia giorno e notte sospira» (XXXIV 53). In *Civ.* XXII 24, Agostino descriverà diffusamente le conquiste umane nella tecnica, nell'arte e nella scienza; in esse vede la permanenza dell'*originale bonum*, conferito all'uomo dal

creatore, che viene opposto all'*originale malum* (XXII 22), conseguenza del primo peccato.

5. *La concupiscenza degli occhi* (XXXV 54-7). Queste parole dell'*Epistola* di Giovanni presentano un senso traslato: designano la *vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata*, che riguarda tutti i sensi, ma deriva il suo nome dal fatto che gli occhi sono i principali organi della conoscenza (XXXV 54).

A differenza della *voluptas*, che si rivolge agli aspetti piacevoli degli oggetti sensibili (*pulchra canora suavia sapida lenia*), la *curiositas* arriva a cercarne quelli contrari, per un piacere disordinato di fare esperienza e di sapere (*experiendi noscendique libidine*). Agostino collega così alla *curiositas* gli «effetti teatrali», l'osservazione inutile delle opere della natura, la magia e anche, in religione, la ricerca di «segni e prodigi» (XXXV 55).

Dio gli ha concesso di rinunciare a tutto ciò; ma Agostino non osa dire di non conservarne neppure piccoli residui. Il teatro non lo attira più e neppure il corso degli astri (l'astrologia) o «i responsi dei morti» (la necromanzia): *omnia sacrilega sacramenta detestor*. Il nemico gli suggerisce ancora di sollecitare qualche segno, ma Agostino non accetta. E quando prega per la salute di un uomo, si sottomette alla volontà divina: *te faciente quod vis das mihi et dabis libenter sequi* (XXXV 56). Gli capita di sentire ancora futili racconti, di seguire con gli occhi, in viaggio, la corsa di un cane che insegue una lepre – a rischio di farsi distrarre da una *magna cogitatio* –, di guardare, seduto al suo tavolo, una lucertola inghiottire mosche o un ragno avvolgerle nella tela. Da qui, si eleva al «creatore mirabile e ordinatore di tutte le cose», ma solo in un secondo momento. Per di più, tali futilità lo hanno distratto anche in preghiera (XXXV 57). Queste «confessioni» rivelano, forse, gli scrupoli di una purezza di intenzione; ma, per Agostino, sono la prova che l'anima non è riuscita a dominare completamente i sensi.

6. L'*ambitio saeculi*, su cui Agostino si sofferma abbastanza a lungo (XXXVI 58-XXXIX 64), è tutto quel che concerne l'orgoglio (*superbia*); ma, in questo passo, Agostino non ne parla in modo diretto come di una disposizione interiore (sull'argomento, si veda *de Genesi ad litteram* XI 15,19), indugiando piuttosto sulle sue eventuali manifestazioni nei rapporti umani. La *ricerca del timore e dell'amore degli uomini* (*timeri et amari velle ab hominibus*) è, in sé, condannabile, ma necessaria in determinati incarichi nella società umana – ed è il suo caso, in quanto assolve alla funzione di vescovo. Ma l'Avversario induce ad abusare di questo diritto, facendosi amare e temere non in nome di Dio, ma *al posto di Dio* (*non propter te sed pro te*). Per resistere a questa tentazione, Agostino si mette al livello del *pusillus grex* su cui esercita l'ufficio (cfr. la celebre frase di *Serm.* CCCXL 1 *Vobis sum episcopus, vobiscum sum christianus*). Agostino vuole essere ama-

to in nome di Dio e il timore non deve indirizzarsi a lui, ma alla parola di Dio che egli trasmette: *propter te amemur et verbum tuum timeatur in nobis* (XXXVI 59).

La ricerca della lode degli uomini è una tentazione quotidiana, per di più *cotidiana fornax nostra est humana lingua*. Dio comanda la continenza a questo proposito e Agostino ripete ancora il *da quod iubes et iube quod vis*. Questo tipo di tentazione è più sottile di tutte le altre, dal momento che non c'è, per essa, un criterio pratico che permetta di «esplorarsi»: *est enim qualiscumque in aliis generibus temptationum mihi facultas explorandi me, in hoc paene nulla est*. È possibile valutare la nostra resistenza ai piaceri della carne e alle vane curiosità dopo il dispiacere, più o meno grande, che ci provoca la loro privazione; allo stesso modo, è possibile mettere alla prova il nostro attaccamento alle ricchezze rinunciandovi. Ma vivere una vita corrotta per farsi odiare da tutti sarebbe il colmo della follia (XXXVII 60).

Agostino, allora, confessa con semplicità di essere sensibile alle lodi. Ma non a scapito della verità: accetterebbe infatti di essere biasimato da tutti per il suo attaccamento a una verità che considera certa. Resta il fatto che la lode del bene che è in lui aumenta la sua gioia, la critica la diminuisce. Quando questa «miseria» lo turba, s'insinua in lui un'*excusatio* (termine già impiegato a XXXI 44), di cui lascia a Dio la valutazione. Agostino si interroga poi sulla lode in relazione all'amore del prossimo. Si rallegra per il bene degli altri e si rattrista per il loro male. Si rattrista anche per le lodi che gli vengono rivolte per cose di cui egli stesso si rimprovera. Ma questo sentimento gli è ispirato dall'essere utile al prossimo o dal piacere di un'approvazione? Anche su questo punto si mostra esitante: *ergone de hoc incertus sum mei?* (XXXVII 61).

Nella verità, che è Dio stesso, vede un principio chiaro: bisogna accettare le lodi non per sé stessi, ma per essere utili al prossimo. Ma *utrum ita sim, nescio*. Agostino afferma di nuovo (cfr. V 7) di conoscere sé stesso meno bene di come conosce Dio: *minus mihi in hac re notus sum ipse quam tu*. Dopo un'ardente preghiera, affinché la sua confessione sia sincera di fronte ai fratelli, cerca nuovi criteri di giudizio: sopporterebbe meglio le critiche ingiuste rivolte ad altri di quelle che lo colpiscono? Subire un'ingiuria gli «brucia di più» di un'ingiuria fatta ad altri? Teme, a questo punto, di sbagliarsi e di non fare la verità davanti a Dio. *Insaniam istam, ... longe fac a me* (XXXVII 62).

Agostino tratta più velocemente della *vana gloria* e dell'*amor proprio*. È il caso però di sottolineare due osservazioni sottili: il disprezzo della vanagloria può nascondere una gloria ancora più vana (XXXVIII 63); c'è amor proprio se, pur riferendo i beni a Dio, non ne godiamo in comunione con il prossimo e invidiamo quelli altrui (XXXIX 64). L'ultima frase di questo paragrafo è forse una conclusio-

ne di tutto «l'esame di coscienza»: *In his omnibus atque huiuscemodi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei, et vulnera mea magis subinde a te sanari quam mihi non infligi sentio.* La seconda parte, per la sua stringatezza, è di difficile interpretazione. Bisogna leggerla alla luce di una riflessione sulla conclusione generale: «molte e grandi sono... le mie debolezze, molte e grandi; ma ancor più grande è la tua medicina» (XLIII 69); la interpreterei dunque in questo senso: «Quanto alle mie ferite, sono più sensibile alla guarigione che tu mi concedi subito che al fatto di non vedermele infliggere».

Non è privo di interesse elencare le confessioni di Agostino distinguendo le colpe di cui si è liberato, quelle di cui continua ad accusarsi, quelle di cui resta incerto. Agostino non deve più rimproverarsi colpe che sarebbero gravemente incompatibili con la sua dignità episcopale: commercio carnale, assenso a fantasie impure, ubriachezza, amore per il teatro, pratiche «sacrileghe» d'astrologia e di necromanzia. Continua ad accusarsi di colpe «veniali»: eccesso nel bere e nel mangiare, piacere di ascoltare una bella voce, di contemplare belle forme o bei colori, curiosità per frivole dicerie, varie distrazioni, soprattutto in preghiera. Le sue incertezze riguardano in primo luogo i casi in cui è difficile fissare un confine tra l'uso e l'abuso: cibo e bevanda, gusti; poi, i casi in cui non riesce a giudicare le sue attitudini interiori per mancanza di criteri appropriati: amore delle lodi e della stima degli uomini, vanagloria, amor proprio.

Conclusione (XL 65-XLIII 70)

Al termine della sua doppia ricerca nella conoscenza di Dio e nella conoscenza di sé, Agostino è in grado di elevarsi. Il moto di trascendenza per raggiungere Dio sfocia qui nella *contemplazione*. Agostino sa, adesso, che Dio è stato presente nel corso della sua ricerca come verità pronta a rispondere alle sue domande. *Nihil eorum discernere potui sine te et nihil eorum esse te inveni.* La seconda proposizione introduce un elemento di *teologia negativa*: Dio non è paragonabile a nessun essere finito; è al di là di tutto.

Agostino dichiara di dedicarsi spesso a questo esercizio contemplativo e di trovarvi *diletto*, non appena riesce a liberarsi *ab actionibus necessitatis*. Ci rivela così la forma consueta della sua preghiera. Bisogna allargare l'ambito delle sue domande: esse si estendono anche agli eventi, alle persone, alle situazioni che affronta e pure ai problemi teologici o esegetici sui quali scrive. Questo percorso comporta un'inevitabile dispersione; tuttavia l'andamento stesso della preghiera fa sì che Agostino trovi in Dio il luogo sicuro della sua anima, in cui si raccolgono tutte «le sparse facoltà». Allora, sopravviene talvolta un *momento mistico*, che Agostino descrive brevemente, ma

con precisione. È un dono d'amore che esce dall'ordinario: *aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum*, una dolcezza indescrivibile, ma che annuncia la vita eterna: *nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit*[1]. Ma il momento mistico non è che un momento e Agostino ricade «sotto i pesi angosciosi di questo mondo» per «il peso dell'abitudine». *Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrubique* (XL 65).

Lo sforzo di conoscersi gli ha mostrato «le debolezze dei... peccati sotto le tre forme della concupiscenza». Agostino vuole essere con la verità, ma a questo desiderio ha mischiato la menzogna (XLI 66). Deve, quindi, trovare qualcuno che lo riconcili con Dio. Scarta le false mediazioni che alcuni ricercano in una sorta di magia[2]. Gli occorre un mediatore che sia al tempo stesso dalla parte di Dio e dalla parte dell'uomo (XLII 67). Ed è Dio che ha rivelato e inviato questo mediatore: è Gesù Cristo (cfr. *1 Ep. Tim.* 2, 5); con la sua venuta al mondo, con la sua passione e morte, assicura a tutti la salvezza (XLIII 68).

Così, tutto il libro può concludersi con un inno all'amore del Padre, che si è manifestato nel Figlio incarnato. In questo inno, nutrito di reminiscenze bibliche, Agostino, affidandosi alla mediazione redentrice di Cristo, riesce finalmente a trionfare sull'angoscia di fronte alla sua debolezza, al peccato e anche alle responsabilità della sua funzione episcopale.

Il buon Padre ci ha amati inviandoci il suo unico Figlio, che si è fatto ubbidiente sino alla morte sulla croce; in questo sacrificio, in cui Cristo è al tempo stesso vittorioso e vittima, sacerdote e offerta, «ci ha resi da tuoi servi tuoi figli nascendo da te e servendo a noi». Agostino ripone così in Cristo la ferma speranza di essere guarito da ogni debolezza. Cederebbe altrimenti alla disperazione perché «molte e grandi sono... le mie debolezze, molte e grandi; ma ancor più grande è la tua medicina» (XLIII 69). Nell'esempio di Cristo trova il coraggio di sacrificare il suo desiderio di solitudine e di accettare il peso dell'episcopato, poiché «Cristo è morto per tutti, perché i viventi non vivano più per sé stessi, ma per colui che per essi è morto» (*2 Ep. Cor.* 5, 15). L'eucaristia è inoltre la garanzia quotidiana di questa speranza: «Pensando al prezzo del mio riscatto, io me ne faccio cibo e bevanda e lo dispenso agli altri e, povero come sono, desidero saziarmene assieme a quanti se ne nutrono e se ne saziano: "e loderanno il Signore coloro che lo cercano"» (XLIII 70).

Il decimo libro preannuncia così la dottrina agostiniana della grazia, anche nelle esasperazioni degli ultimi anni. Agostino porta agli

[1] Per l'analisi di questa frase, cfr. Solignac XIII 1962, pp. 198-200 (introduzione).
[2] Agostino si riferisce sicuramente alla pratica della «teurgia», in particolare in Porfirio; cfr. *Civ.* X 10-1; ved. nota a XLII 67,1.

estremi il senso della sua debolezza, ma per esaltare l'amore del Padre, che gli concede di trionfarne mediante Cristo mediatore.

Bibliografia

O. Brabant, *Confiteri-enuntiare vitam suam chez saint Augustin d'après l'Enarratio 55 et le livre X des Confessions*, «Science et Esprit» XXI 1969, pp. 253-79.

M.N. Castex, *La memoria metafísica según el libro X de las Confessiones*, «Sapientia» XIX 1964, pp. 9-25.

L. Cilleruelo, «La "memoria Dei" según san Agustín», in *AM* I, pp. 499-509.

L. Cilleruelo, *Por qué memoria Dei?*, «REAug» X 1964, pp. 289-94 (cfr. G. Madec, *Pour et contre la «memoria Dei»*, *ibidem* XI 1965, pp. 89-92; risposta di Cilleruelo, *Pro memoria Dei*, *ibidem* XII 1966, pp. 65-84).

P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963 (= Courcelle 1963).

Dictionnaire de Spiritualité I-XVI, Paris 1937-1994.

F. Dolbeau, *Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV)*, «RechAug» XXVI 1992, pp. 69-141 (studio ed edizione di un sermone, scoperto di recente, databile al primo gennaio 404, che tratta a lungo di *Christus verax mediator*).

D. Doucet, *L'«ars memoriae» dans les Confessions*, «REAug» XXXIII 1987, pp. 49-69.

O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966 (= Du Roy 1966).

L.C. Ferrari, *The Gustatory Augustine*, «Augustiniana» XXIX 1979, pp. 304-15.

J. Gibb-W. Montgomery, *The Confessions of Augustine*, Cambridge 1908, rist. 1927 e New York 1980 (= Gibb-Montgomery 1907).

W. Hübner, *Diē «praetoria memoriae» in zehnten Buch der Confessiones. Vergilisches bei Augustin*, «REAug» XXVII 1981, pp. 245-63.

B.P. Huddleston, *Augustine's Confessiones X-XI*, Catholic University of America, Washington 1972 (dissert. dattil.).

Kl. Kienzler, *Der Aufbau der Confessiones des Augustinus im Spiegel der Bibelzitate*, «RechAug» XXIV 1989, pp. 123-64.

Th. Klose, *«Quaerere Deum». Suche nach Gott und Verständnis Gottes in den Bekenntnissen Augustins*, «Theologie und Philosophie» LIV 1979, pp. 183-218.

P. de Luis Vizcaíno, *Virtus animae meae (Confessiones X 1, 1)*, «Estudio Augustiniano» XXII 1987, pp. 77-132.

J. Morán, *Hacia una comprensión de la «Memoria Dei» según San Agustín*, «Augustiniana» X 1960, pp. 185-234.
J. Mourant, *Saint Augustine on Memory*, Villanova University Press 1980 (The S. Augustin Lecture 1979).
J.J. O'Donnel, *Augustine Confessiones 10, 1, 1-10, 4, 6*, «Augustiniana» XXIX 1979, pp. 280-303 (= O'Donnel 1979).
A. Pincherle, *The Confessions of St. Augustine: A Reappraisal*, «AugStud» VII 1976, pp. 119-33.
G. Santi, «La memoria e l'ermeneutica del segno in Sant'Agostino», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* II, Roma 1987, pp. 433-47.
W. Schmidt-Dengler, *Die «aula memoriae» in den Konfessionen des hl. Augustin*, «REAug» XIV 1968, pp. 69-89.
H.J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung der «voces» und «affectus». Zu Augustinus Conf. IX 4, 6 und X 33*, «Theologie und Philosophie» LII 1977, pp. 481-97 (= Sieben 1977).
A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962 (*BA* XIII-XIV) (= Solignac XIII-XIV 1962).
A. Solignac, «Le Livre X des Confessions», in *Le Confessioni di Agostino d'Ippona, Libri X-XIII*, Palermo 1987, pp. 9-34 (= Solignac 1987).
C. Starnes, «The Place and Purpose of the tenth Book of the Confessions», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* II, Roma 1987, pp. 95-103.
Thesaurus Augustinianus, curante CETEDOC, Turnhout 1989 (= *ThA*).
Thesaurus linguae Latinae I sgg., Leipzig 1900 sgg. (= *ThlL*).
G. Verbeke, *Connaissance de Dieu et connaissance de soi chez saint Augustin*, «Augustiniana» IV 1954, pp. 495-515.
L. Verheijen, *Sancti Augustini Confessionum libri XIII*, Turnhout 1981 (*CCh*, S.L., XXVII) (= Verheijen 1981).
E. Williger, *Der Aufbau der Konfessionen Augustins*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» XXVIII 1929, pp. 81-106.
B.L. Zekiyan, «Illuminazione e *memoria Dei* in S. Agostino», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* II, Roma 1987, pp. 393-431.

I 1, 1-2. *Cognoscam... cognitus sum*: nel passo paolino, *cognoscam* è un indicativo futuro; Agostino lo riprende come congiuntivo ottativo con cui dà inizio alla sua preghiera. In *Soliloquia* II 1, 1, la conoscenza di sé precede la conoscenza di Dio: *noverim me, noverim te*. Qui, è il contrario: anche se l'accesso alla conoscenza di Dio passa per la conoscenza di sé stessi, attraverso una serie di *transibo*, è la ricerca della conoscenza di Dio a costituire l'argomento della prima parte del decimo libro. È significativo non trovare, in questo passo, alcuna allusione al precetto delfico, che, tuttavia, Agostino impiega più volte in altre sue opere; cfr. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard* I, Paris 1974, pp. 125-63. La conoscenza di sé, cui è dedicata la seconda parte del decimo libro, è un esame di coscienza, senza portata filosofica.

2. *Virtus... coapta tibi*: questa preghiera esprime anche le intenzioni di Agostino: consapevole della sua debolezza, Agostino confida nella *virtus* divina, che è la sola in grado di elevarlo alla visione che Dio ha di lui, purificandolo progressivamente di ogni *macula et ruga*; *virtus* ha in questo passo un significato dinamico: è l'azione di Dio che assicura all'anima forze completamente nuove.

3. *Haec est mea spes*: la posizione dell'aggettivo possessivo davanti al sostantivo sottolinea il carattere personale della speranza. Il tema della *spes* ritorna con frequenza nel prosieguo del libro (IV 6, V 7, XX 29, XXIX 40, XXXII 48, XXXVI 58, XXXVII 61) ed è associato alla fedeltà di Dio, più spesso alla sua *misericordia*. L'affermazione della speranza nella misericordia diventa, nel corso del libro, uno degli aspetti della *confessio laudis*; al termine, questa speranza verrà a porsi nell'unico mediatore (XLIII 68).

4. *sanum gaudeo*: *gaudeo* con l'accusativo è bene attestato nel latino classico; cfr. *ThlL* VI 2, col. 1703. Nonostante *sane* di alcuni manoscritti, bisogna quindi mantenere *sanum*; il termine non ha valore di avverbio, ma di aggettivo sostantivato (contrariamente all'opinione di O'Donnel 1979, p. 288): Agostino designa qui l'oggetto della sua gioia (da cui l'accusativo), non il modo di gioire (avverbio).

5. *tanto minus... magis fletur*: come verbo transitivo, *fleo* significa semplicemente «deplorare», «rattristarsi di», in opposizione a *gaudeo* (*ThlL* VI 1, coll. 900-1). La sconfinata tristezza nei confronti dei beni di questo mondo (*cetera... vitae huius*) si oppone così alla *veritas*, che viene presa in esame subito dopo.

6-7. *veritatem... facit eam*: non si tratta della verità speculativa, ma della verità dell'azione e della vita. Questa verità nei propri confronti, Agostino intende realizzarla *in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*. Il decimo libro, in quanto *scritto*, e quindi *testimonianza*, non sarà altro che l'espressione esterna della *confessio* interiore. <

II 2, 1-2. *cuius oculis... conscientiae*: la reminiscenza di *Eccli.* 42, 18-20 è indiscutibile; la citazione di *Ep. Hebr.* 4, 13 (cfr. Verheijen 1981) mi sembra meno sicura. C'è qui un'antitesi tra l'onniscienza divina e la coscienza umana, che resta sempre *abyssus* per l'uomo stesso. Forse, «nessun uomo sa cosa avviene in un uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui» (cfr. *1 Ep. Cor.* 2, 11); ma neppure lo spirito umano riesce a far luce in sé completamente. Agostino cercherà allora di sondare più a fondo possibile le pieghe della sua coscienza, ma dovrà *confessare* al tempo stesso quel che sa e *quel che non sa* di sé (cfr. V 7). Il significato di *conscientia* come conoscenza di quel che si ha nel profondo di sé stessi è bene attestato in Cicerone, Livio, Seneca ecc. (cfr. F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré Latin-Francais*, Paris 1934, p. 308). Agostino è forse lo scrittore latino che ha dato maggiore risalto a questa nozione: mille e quarantatré occorrenze del termine secondo *ThA*, p. 131. Gli studi di J. Stelzenberger (*Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959) e di S. Biolo (*La coscienza nel De Trinitate di S. Agostino*, Roma 1969) restano insufficienti. Riportiamo due passi che mostrano come, per Agostino, la coscienza non sia mai del tutto esplorata: *Venter interioris hominis conscientia cordis est* («il ventre dell'uomo interiore è la coscienza del suo cuore») (*in Iohannis evangelium tractatus* 32, 4); *Intus in conscientia. Magna solitudo qua non solum nullus hominum transit, sed nec videt* («È dentro nella coscienza. Grande solitudine che nessuno riesce non solo a superare, ma neppure a scorgere») (*Serm.* XLVII 23; cfr. *ibid.* 11). <

4-7. *Nunc autem... nisi de te*: *nunc autem* ha valore pienamente avversativo: è il rifiuto categorico di un'opinione o di un'ipotesi errata (qui: la pretesa di nascondersi a Dio) ed è la posizione della verità. Per l'uomo, *fare la verità* davanti a Dio consiste, in primo luogo, nel riconoscere la propria miseria. Questo atto di umiltà apre lo spirito alla manifestazione di Dio. Si osservi la gradazione: *tu refulges et places et amaris et desideraris*. In questo contesto, Agostino si allontana da sé per scegliere Dio: *abiciam me atque eligam te*. Sono formule che sintetizzano la concezione agostiniana del rapporto del-

l'uomo con Dio: l'uomo, riconoscendosi creatura e peccatore davanti a Dio, che è la sua «verità», non è tuttavia un «niente»; al contrario, è valorizzato da Dio davanti a Dio e in sé stesso (espressioni equivalenti compaiono fin dall'inizio dell'opera, *Conf.* I, 1 1). Cfr. P. Adnès, «Humilité», in *Dictionnaire de Spiritualité* VII 1, 1969, coll. 1152-60.

15. *tacet... affectu*: la *confessio* interiore si realizza nel silenzio, ma questo silenzio è gravido di un'intensa affettività, che traspare nello stile in tutto il decimo libro.

III 3, 3. *Curiosum... desidiosum*: Agostino predilige queste antitesi in omeoteleuto. La presente antitesi richiama l'attenzione sull'incoerenza delle disposizioni interiori negli uomini curiosi di conoscere la vita altrui, ma pigri nel correggere la propria.

13-5. *quibus demonstrare... caritas aperit*: Agostino ha insistito sulla necessità della *fede*, della fiducia da accreditare alla testimonianza di un altro (cfr. *de utilitate credendi* 7, 14; 9, 21; 14, 32; *de fide rerum quae non videntur* 1-2; *Conf.* V, VII-VIII). Non può *dimostrare* (il prefisso *de-* ha valore intensivo: «far vedere in modo evidente») la veridicità della sua confessione; ma conta sulla *fede* che gli tributano i suoi veri amici, in quanto essa si fonda sulla *carità*.

4, 16. *medice meus intime*: *medicus* è riferito al Padre; ma il tema di *Cristo medico* è trattato ampiamente in altre opere; cfr. R. Arbesmann, *The Concept of Christus medicus in S. Augustine*, «Traditio» X 1954, pp. 1-28; «Christ the medicus humilis in St. Augustine», in *AM* II, pp. 623-9; G. Dumeige, «(Christ) Médecin», in *Dictionnaire de Spiritualité* X 1980, coll. 891-901; ved. anche nota a XLIII 69, 25-6.

25. *quia fuerunt et non sunt*: i vecchi peccati di Agostino appartengono, dopo il battesimo, a un passato ormai *trascorso*; non esistono più come peccati; cfr. *En. ps.* XXXVI 19.

IV 5, 12-3. *Indicabo me talibus*: l'espressione, un leitmotiv ripreso <
due volte in questo paragrafo e una volta nel successivo, è impiegata per distinguere i lettori che trarranno un vero frutto dalla confessione di Agostino. Questo frutto è duplice: un rendimento di grazia per il bene che Dio opera in Agostino, una preghiera affinché il suo cammino non sia rallentato; dunque, *hymni* e *fletus* (alla stregua di un'inspirazione e di un'espirazione: *respirent... et suspirent*) a seconda che si tratti del bene o delle imperfezioni.

16-7. *de fraternis... tuis*: il riferimento ad *Apoc.* 8, 3-4, rilevato da- <
gli editori, è fondato; questi «cuori fraterni» sono «turiboli» viventi, da cui inni e gemiti si levano verso Dio; tutti insieme, formano «il tempio santo» (la Chiesa), il cui profumo attira su Agostino la *misericordia*. La sua particolare preghiera si ricongiunge alla loro: *nequaquam deserens coepta tua consumma imperfecta mea*. Il verbo *con-*

summare è impiegato nel significato di *perficere*: «rendi perfetto quel che in me è imperfetto».

6, 21-2. *Hic est... qualis sim*: il frutto che Agostino ricava dalla confessione davanti a Dio corrisponde al frutto che si aspetta per i suoi lettori, nella «comunione dei santi» (cfr. Introduzione, p. 171).

22-3. *secreta exultatione... cum spe*: l'espressione (cfr. *Ps.* 2, 11: *exsultate ei cum tremore*; cfr. *En. ps.* LXV 5, in cui Agostino prima cita questo versetto e poi *Ep. Phil.* 2, 12-3, aggiungendo: *Ergo si gaudes et time, ne forte quod datur humili auferatur superbo*: «Se perciò gioisci, temi anche, perché non avvenga che venga tolto al superbo ciò che viene dato all'umile») è costruita in forma di *chiasmo*, in quattro momenti che si oppongono a due a due in una simmetria rovesciata. Questi momenti sono legati da una dinamica interna: la *secreta exultatio* è il momento positivo della *confessio*, ma è altresì controbilanciata dal momento negativo del *tremor* (timore di perdere la grazia); di qui il terzo momento, anch'esso negativo, del *maeror* (angoscia), superato a sua volta dal momento positivo della *spes*. I momenti negativi, situati in posizione mediana, hanno in qualche modo valore critico: la paura e l'angoscia non eliminano l'*exultatio*, ma ne verificano l'autenticità, imponendole il marchio dell'umiltà, sicuro trampolino per la speranza. Poco oltre (ll. 33-4), l'ultimo movimento è ripreso in forma di semplice antitesi: *Parvulus sum, sed vivit semper pater meus et idoneus est mihi tutor meus*. <

38. *quis iam sim et quis adhuc sim*: quello che sono *ormai* (*iam*), un peccatore *perdonato* in cerca di Dio (prima parte); quello che sono *ancora adesso* (*adhuc*), un peccatore che ha sempre bisogno del perdono (seconda parte). <

V 7, 13. *facis cum temptatione... exitum*: *exitum* traduce esattamente il greco ἔκβασιν di *1 Ep. Cor.* 10, 13: «tu ci assicuri una *via d'uscita*»; cfr. *de sermone Domini in monte* II 9, 34. La *Vulgata* riporta *proventum*. Cfr. anche Introduzione, p. 171.

Prima parte: la conoscenza di Dio

1. Ricerca di Dio nelle sue opere visibili

VI 8, 1. *Non dubia sed certa conscientia*: si ha qui un nuovo impiego del termine *conscientia*, in un significato che non è solo psicologico; Agostino *sa* di amare Dio, e questo amore anima la sua ricerca; cfr. Introduzione, p. 171.

2-3. *Percussisti cor meum... terra*: la parola di Dio (*Gen.* 1; *Ps.* 99, 3 citato in seguito) è la prima fonte dell'amore e della conoscenza di Agostino; tutto l'universo, come opera divina, ne è la seconda fonte. Agostino fa riferimento a *Ep. Rom.* 1, 20 e, poco oltre, a 9, 15. L'accostamento dei due passi, senza che si alluda ancora alla predestinazione, annuncia già la concezione agostiniana dei rapporti tra libertà e grazia, sviluppata successivamente nella controversia antipelagiana. Agostino si limita a fissare, in questo passo, due punti fondamentali, senza cercare di conciliarli: 1) la testimonianza dell'universo si rivolge a tutti gli uomini e coloro che non la ricevono sono *inexcusabiles*; 2) alcuni, tuttavia, per una disposizione più elevata (cioè insondabile per noi) della grazia divina (*altius autem tu misereberis*), percepiscono questa testimonianza; altrimenti sarebbero *sordi*. La dottrina di Agostino su questo argomento subirà, negli ultimi dieci anni della sua vita, un irrigidimento; per una giusta interpretazione del fenomeno, cfr. A. Solignac, *Les excès de l'intellectus fidei dans la doctrine d'Augustin sur la grâce*, «Nouvelle Revue Théologique» CX 1988, pp. 825-49 (Agostino si basa sempre sulla Scrittura, ma trae talvolta conclusioni estreme, accostando passi o forzandone il senso). <

7. *Quid autem amo, cum te amo?*: cfr. Introduzione, p. 171 sg. a proposito della riflessione sui «sensi spirituali».

9, 21. *Et quid est hoc?*: Verheijen 1981 crede di dover situare a questo punto la frase *interrogavi mundi molem...* Ma nessun manoscritto giustifica lo spostamento. Anche il senso del passo esige che la frase si trovi alla fine del paragrafo: infatti, dopo aver «interrogato» i vari elementi dell'universo, Agostino interroga l'universo *intero (mundi molem)*.

26. *Fallitur Anaximenes*: terzo filosofo della scuola di Mileto dopo Talete e Anassimandro, Anassimene ebbe il suo *floruit* intorno al 564 a.C.; secondo la tradizione, insegnava che l'*aria* fosse il principio di ogni cosa (cfr. H. Diels-W . Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1954, pp. 90-3). In *Civ.* VIII 2, Agostino fornisce indicazioni più complete sul filosofo (cfr. A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, «RechAug» I 1958, p. 142). <

31. *Ipse fecit nos*: senza dubbio l'espressione è tratta da *Ps.* 99, 3; ma ricorda anche un enunciato di Plotino, *Enn.* III 2, 3: ἐπεὶ οὖν τὸ γενόμενον ὁ κόσμος ἐστὶν ὁ σύμπας, τοῦτον θεωρῶν τάχ' ἂν ἀκούσαις παρ' αὐτοῦ, ὡς ἐμὲ πεποίηκε θεός («poiché l'opera è il mondo intero, a forza di contemplarlo, lo sentiremo forse parlare così: è un dio che mi ha fatto»). <

31-2. *Interrogatio mea... species eorum*: *intentio* designa il dinamismo attivo dell'anima, che «si tende verso» gli oggetti esterni per afferrarne il senso o verso sé stessa per percepire la propria azione sui

corpi; cfr. *de Genesi ad litteram* VII 19, 25-20, 26 e A. Solignac, in *BA* XLVIII, p. 703, nota complementare 32. Il significato di *species*, a mio avviso, dev'essere stabilito sulla base di Cicerone, *Tusc.* I 24, 58 (cfr. Introduzione, p. 173), che ricorda l'*idea* di Platone; il termine *species* indica quindi la *forma intelligibile* degli esseri, che traspare nel loro ordine e nella loro bellezza (cfr. già *de diversis quaestionibus LXXXIII* 46 *de ideis*; è dello stesso parere Du Roy 1966, p. 281, nota 4; p. 287, nota 2). Tramite la sua *intentio* interrogatrice, l'anima (o meglio la *mens*) percepisce la risposta che gli esseri del mondo le restituiscono. Sui presupposti di questa comprensione di Dio attraverso il mondo e l'io, cfr. Introduzione, p. 172.

41. *Homo interior*: l'espressione compare in Plotino (*Enn.* V 1, 10). < Ma, dopo la lettura di Paolo (*Conf.* VII, XXI 27), Agostino preferisce far riferimento a *Ep. Rom.* 7, 22 e a *Ep. Eph.* 3, 16; cfr. A. Solignac, «Homme intérieur», in *Dictionnaire de Spiritualité* VII 1, 1969, coll. 655-8.

10, 45-6. *Nonne omnibus... haec species?*: in questo paragrafo, Agostino cerca di spiegare perché non tutti gli uomini percepiscono la testimonianza delle creature. La causa principale è che il loro giudizio è falsato dall'inclinazione del loro amore: *amore subduntur eis et subditi iudicare non possunt. Nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus... illi intellegunt, qui eius vocem* [*id est speciem*] *acceptam foris intus cum veritate conferunt.*

59. *Hoc dicit eorum natura. Vident*: la tradizione manoscritta è in- < certa su quest'ultima parola. Verheijen propone *viden?* (= *videsne?*) (cfr. Verheijen 1981, p. XLIII e nota 56, in cui osserva che Agostino «inizia qui a parlare alla sua anima»). Ma *vident*, molto meglio attestato (cfr. apparato critico) richiama il *vident* di l. 47. L'incertezza testuale non incide sul significato generale che resta chiaro: l'universo non può identificarsi con Dio, perché è una massa (*moles*) in cui la parte è più piccola del tutto. È noto che Agostino, prima di essere illuminato dalla predicazione di Ambrogio, concepiva Dio come *corporeum aliquid*, penetrante e debordante dal mondo; non sapeva che l'*intentio* della sua anima gli avrebbe potuto suggerire un altro modo di pensare Dio (*Conf.* VII, 1 1-2, in cui compare già l'espressione *vita vitae meae*, qui ripresa: *Deus... tibi vitae vita est*).

2. *Ricerca di Dio nei sensi e nella memoria*

VII 11, 1-2. *Quis est... animae meae?*: inizia qui il moto di superamen- < to che dovrà raggiungere Dio *attraverso* l'anima, ma *al di sopra* dell'anima. Si noti il termine ricorrente *transibo* (due volte in VII 11; cinque volte in VIII 12 e XVII 26), che segna le tappe di questo superamento.

Cfr. Introduzione, p. 172. Le *Enarrationes in Psalmos* XXXVIII, LXI e LXXVI meritano di essere studiate parallelamente a questi passi del decimo libro; il titolo di questi Salmi è, infatti, *in finem pro Idithun*; *Idithun* (nome proprio di un levita, capo dei cantori) viene interpretato da Agostino come se significasse *transiliens eos* («colui che li attraversa»). Il tema di queste *Enarrationes* risulta tuttavia più ampio, poiché Idithun raggiunge, alla fine, una sorta di unione mistica con il Verbo divino; cfr. L. Brésard, *Le thème du «dépassement» chez Augustin. Les Enarrationes sur «Idithun»*, «Collectanea cistercensia» XXXIX 1977, pp. 222-30.

3. *Transibo vim meam*: *vis* designa l'attività dell'anima secondo i suoi diversi poteri (in seguito si dirà facoltà); il significato è dunque diverso da quello di *intentio*. Il suono del termine permette di associare *vis* a *vitaliter*, *vita*. Agostino distingue qui la *vis qua vivifico* e la *vis qua sensifico* (cfr. Introduzione, p. 172); il verbo *sensifico* ricorre, all'incirca nello stesso periodo, anche in Marziano Capella (*de nuptiis* IX 908).

a) La memoria come ricettacolo dell'esperienza passata.

Per le fonti che hanno ispirato le idee di Agostino, in particolare le *Tusculanae* di Cicerone, ved. Introduzione, p. 173. Fin dalla sua conversione, Agostino si è interessato al problema della *memoria*: *de quantitate animae* 5, 8-9 (immaterialità); *Ep.* VII a Nebridio (la *memoria* è più vasta della *phantasia* o dell'*immaginatio*; allusione alla teoria platonica della *reminiscenza*, che Agostino sembra accogliere in quel tempo); *de musica* VI 3, 4-4, 6 (i *numeri* nella memoria). Ritornerà in seguito sull'argomento, soprattutto in *Trin.* XI 7, 11-11, 18; XIV 10, 13-12, 15; XV 21, 39-23, 43 (la *memoria* come immagine del Padre); nel *de Genesi ad litteram* XII 7, 16 sgg., la *memoria* è uno degli aspetti dello *spiritus*; cfr. A. Solignac, in *BA* XLIX, pp. 559-66, nota complementare 49, in cui è messa in rilievo l'influenza di Porfirio.

VIII 12, 2-3. *lata praetoria*: «vasti palazzi», è la prima immagine impiegata da Agostino per esprimere le straordinarie ricchezze della *memoria*. Vale la pena elencare le metafore relative alla memoria: *thesauri*, tesori (già in Cicerone, *de Orat.* I 5,18); *abstrusiora quaedam receptacula*, ricettacoli segreti (VIII 12); *grandis recessus, secreti atque ineffabiles sinus*, recessi, seni (VIII 13); *aula ingens*, immensa corte; *ingens sinus animi*, ampio seno (VIII 14); *magna vis, magna nimis*, potenza smisuratamente grande; *penetrale amplum et infinitum*, sottosuolo o santuario (VIII 15), *immensa capacitas*, capienza smisurata (IX 16), *cavae abditiores*, cavità nascoste (X 17); *remotiora penetralia* (XI 18); *quasi venter animi*, ventre dello spirito (XIV 21); *profunda et infinita multiplicitas*; *varia, multimoda vita... campi et antri et cavernae innumerabiles*, infinitezza, vita multiforme, spazi, antri e caverne (XVII 26). Tut- <

te queste immagini, con un accento di immensità, di potenza e anche di sacralità, traducono una meraviglia (*admiratio*: VIII 15) che riecheggia quella di Cicerone (*Tusc.* I 24, 58). Agostino non arriva a dire, come fa Cicerone, che l'*animus*, sede della memoria, è *divino*. Non bisogna per questo considerare queste metafore come ricercatezze retoriche. È chiaro che il retore, il maestro della parola, traspare sempre in Agostino e talvolta in modo eccessivo (almeno a nostro giudizio). Ma, qui se non altro, l'*admiratio* è una forma della *confessio laudis*. Inoltre, la *memoria*, come sottosuolo e santuario, rappresenta lo spirito stesso come una fonte che sgorga in modo inesauribile. La *memoria* offre così un eccellente avvicinamento a Dio nella sua infinitezza e potenza creatrice. Al termine del *de Trinitate*, Agostino vi riconoscerà l'immagine del Padre: *Incomparabiliter quidem imparem, sed tamen qualemcumque similitudinem Patris* («[immagine] incomparabilmente inferiore e tuttavia non dissimile, del Padre») (*Trin.* XV 23, 43).

4. *de cuiuscemodi rebus sensis*: *sensis* è l'ablativo plurale del participio passato passivo di *sentio*; troviamo solo tre (e non quattro) occorrenze di *sensis* in Agostino: *Ep.* VII 4 (a Nebridio: tre tipi di *immagini* o *fantasie*: *unum sensis rebus impressum, alterum putatis, tertium ratis*); *de diversis quaestionibus LXXXIII* 30 (il riferimento è dato *due* volte nella microfiche di *ThA* con una semplice variante nella lunghezza del contesto); infine in questo passo. L'uso di *sentio* al passivo è raro nel latino classico. Ci limitiamo a ricordare che le «immagini impresse dalla percezione di ogni sorta di cose» costituiscono il primo elemento racchiuso nei «tesori» della memoria.

5. *quidquid etiam cogitamus*: è il secondo elemento di questo contenuto. In Agostino, uno dei significati di *cogitare* designa l'attività svolta dallo spirito su quel che già possiede per modificarne i dati; il modo in cui avviene questa modificazione è ben descritto dai gerundi *vel augendo vel minuendo vel utcumque variando*. Un altro significato di *cogitare* comparirà a XI 18 (cfr. nota a XI 18, 13-5).

8-9. *posco ut... volo*: queste frasi descrivono quali facilità e difficoltà ci presenta l'esercizio della memoria: a volte, quel che si cerca si presenta subito, a volte occorre uno sforzo per ritrovarlo; talvolta si affacciano fastidiosi ricordi che bisogna scacciare. Agostino ricorda soprattutto il caso in cui i ricordi si presentano *imperturbata serie*, nell'ordine della loro successione, cosa apprezzabile *cum aliquid narro memoriter*. Agostino era dotato di una memoria particolarmente fedele: la sua opera rivela con quale facilità riuscisse a citare la Scrittura, soprattutto i Salmi, e gli autori classici.

13, 19. *distincte generatimque servata*: la memoria offre le immagini delle cose in passato percepite sia nella loro singolarità che nel loro genere; esse possono essere distinte, per esempio, secondo l'ordine

dei cinque sensi. Attraverso le loro immagini, le stesse cose *praesto sunt... reminiscenti eas*, anche *in tenebris atque in silentio*. È ancora possibile fornire un giudizio sulla differenza (*discerno*) delle qualità sensibili: profumo di gigli o di violette, gusto del miele e del mosto (*defritum*, o *defrutum*, grafia più frequente secondo *ThlL* V, coll. 374-5; cfr. Virgilio, *Geor.* IV 269; Catone, *de agricultura* 24, 2), liscio o ruvido al tatto; *nihil tum gustando neque contrectando, sed reminiscendo antepono*. La memoria è così lo strumento della coscienza del mondo: *ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt* (VIII 14).

b) Memoria e coscienza di sé.

14, 48-9. *Ibi mihi... meque recolo*: grazie alla memoria, eccezion fatta <
per l'oblio, ogni nostra esperienza passata è presente in noi: eventi, azioni, affetti, sia che si tratti di esperienza diretta o indiretta. Il ricordo del passato permette inoltre di immaginare il futuro: *futuras actiones et eventa et spes* (*spes* non ha qui significato teologico), *et haec omnia rursus quasi praesentia meditor*. La memoria ha così una funzione *prospettiva* e non solo *retrospettiva*. Agostino ritornerà su questi temi a proposito del *tempo* (XI, XVIII 23-XX 26; XXVIII 37-8). La memoria permette così di totalizzare sia l'esperienza interiore che quella esterna: è grazie alla memoria che il soggetto, in qualche modo, *tesse* (*contexo*) la sua esistenza, rivivendo il passato e proiettando il futuro; allo stesso tempo, la *rende presente*: *omnia... quasi praesentia meditor*. *Meditor* suggerisce una riflessione approfondita sull'*essere* e sull'*agire*, la stessa che Agostino esercita nelle *Confessioni*, in particolare nel decimo libro. Il primato che Agostino riconosce all'azione della grazia non elimina affatto, ma piuttosto accentua il bisogno di una lucida conoscenza di sé e di uno sforzo per accordare le proprie motivazioni e la propria condotta ai richiami di questa grazia divina. Ritornerò sull'argomento a proposito del celebre: *da quod iubes et iube quod vis* (XXIX 40).

15, 62-4. *Magna ista vis... pervenit?*: attraverso la memoria, tuttavia, <
il soggetto non riesce a comprendersi completamente: *nec ego ipse capio totum quod sum*. La memoria è un sottosuolo vasto e infinito (*penetrale amplum et infinitum*); è una *vis animi* (l'uso del termine *animus* rivela la stretta dipendenza da Cicerone, *Tusc.* I 24, 56-25, 61), ma l'*animus* è troppo angusto per possedere sé stesso (*ad habendum se ipsum angustus est*) – carattere angusto che senza dubbio supera la possibilità dell'oblio. Da qui l'*admiratio* e lo *stupor* (cfr. ancora le *Tusculanae*). E Agostino si stupisce che gli uomini ammirino tante cose (tra le altre, l'estensione dell'Oceano, che non confonde col Mediterraneo, dal momento che dice di non averlo visto) e non ammirino quello che essi sono (*relinquunt se ipsos*). Il tono religioso del passo (*penetrale*, come si è visto, significa anche «santuario») fa capire di nuovo

che, per Agostino, la memoria evoca il divino. Essa, infatti, non è solo la similitudine del Padre, ma, sembrerebbe, anche il punto di congiunzione tra lo spirito umano e lo Spirito divino. Il finale del libro confermerà questa ipotesi, riconducendo tutta la ricerca alla visione della luce eterna (XL 65).

c) Memoria e discipline liberali.

IX 16, 2-4. *Hic sunt... sed res ipsas gero*: la memoria contiene le conoscenze apprese dalle arti liberali, a meno che non siano cadute nell'oblio; esse vi sono conservate in un luogo interno, ma non in modo spaziale: *interiore loco, non loco*. A differenza dei ricordi delle percezioni sensibili, non sono le immagini a essere conservate, ma le nozioni stesse: *res ipsas gero*. Agostino si ispira qui a Plotino: *Enn.* V 9, 7 e 4,2 (che si rifà a Platone, *Tim.* 42e): ἡ ἐπιστήμη δὲ ὅλη τῶν ἄνευ ὕλης τὰ πράγματα («La scienza degli esseri immateriali è tutta senza materia»); nello stesso significato, Aristotele, *de an.* III 4, 430a 2-5; 5, 430a 19-20; *Metaph.* Λ 9, 1075a 1-4. <

4-17. *Nam quid... proferuntur*: confrontando questa parte del paragrafo con *de ordine* II 12, 35-13, 38, sembrerebbe che Agostino enumeri qui le prime tre discipline liberali: *litteratura* (o *grammatica*), *dialectica* e *rhetorica*. Ma, se si osserva più attentamente, i due passi non concordano in tutto e per tutto. Secondo *Retractationes* I 6, Agostino ha iniziato a scrivere a Milano *disciplinarum libros*, ma ha portato a termine solo il *de grammatica* (che non possiede più nel suo *armarium*) e, più tardi, il *de musica*. Cinque altri trattati: *de dialectica*, *de rhetorica*, *de geometria*, *de arithmetica*, *de philosophia*, sono rimasti allo stato di abbozzo; egli aggiunge: *Etiam ista perdidimus, sed haberi ab aliquibus existimo* («Ho perduto anche questi, ma ritengo che qualcuno li possegga»). Oggi si conferma l'autenticità agostiniana di un *de dialectica* (o forse *Principia dialecticae*, edito da J. Pinborg, con traduzione inglese di B. Darrell Jackson, Dordrecht-Boston 1975; altra edizione con traduzione italiana di Mario Baldassari, Como 1985). Ma l'elenco di questi scritti non basta a provare che il loro ordine corrisponde al programma di studi seguito da Agostino. Egli stesso non distingue che due tappe nella sua carriera di studente: a Tagaste con un *grammaticus*, poi a Madaura con un *rhetor*, a cui si è rivolto *litteraturae atque oratoriae percipiendae gratia* (*Conf.* II, III 5; cfr. anche IV, XVI 30 *Quidquid de arte loquendi et disserendi*). È a Madaura che studia dialettica e retorica, ma anche filosofia: a diciannove anni legge l'*Hortensius* di Cicerone (III, IV 7-8), a venti le *Categorie* di Aristotele (IV, XVI 28); in seguito, forse negli anni dell'insegnamento, legge *multa philosophorum* (V, III 3; cfr. Solignac XIII 1962, pp. 85-93). Stando così le cose, possiamo collegare all'*oratoria* la *peritia disputandi* e i *tria genera quaestionum* di cui parla in questo brano. Senza entrare nel merito di una discussione minuziosa con Ilsetraut Hadot (*Arts libéraux et philoso-*

phie dans la pensée antique, Paris 1984), credo di poter sostenere che gli scritti agostiniani sulle arti liberali dipendessero proprio dai *Disciplinarum libri novem* di Varrone Reatino; potrei tuttavia ammettere che Agostino abbia dato loro un colore neoplatonico, ma senza ricondurlo troppo al *de regressu animae* di Porfirio.

X 17, 1-2. *tria genera... quale sit*: le tre questioni corrispondono precisamente alle prime tre *quaestiones rationales* o *logicae* menzionate nei capitoli 9-10 del *de rhetorica* trasmesso sotto il nome di Agostino, ma spurio (C. Halm, *Rhetores latini minores*, Lipsiae 1863, pp. 142-3; ved. lo stesso passo in *Principia rhetorica*, cap. 5, *PL* XXXII, col. 1443). Queste *quaestiones* rientravano nell'insegnamento della retorica, pur essendo già di ordine filosofico. L'autore, che dipende da Ermagora di Temno (II secolo a.C.) e da Teodoro di Gadara (I secolo a.C.), osserva che una quarta *quaestio*, riguardante il *discrimen iusti et iniusti, honesti et inhonesti* ecc. (cfr. cap. 4, p. 139 Halm; *PL* XXXII, col. 1441, cap. 3), è oggetto di una *magna contentio* tra retori. Le quattro questioni sono ridotte a tre già in Cicerone, *de Orat.* II 26, 113 *Quid fiat factum futurumve sit (= an sit) aut quale sit, aut quomodo nominetur (= quid sit). Nam id quidem quod quidam Graeci adiungunt rectene factum sit totum in eo est quale sit* («Che cosa avvenga, sia avvenuto, avverrà, o quale sia o come sia chiamato. Infatti la questione che i Greci aggiungono se sia fatto bene, è tutta compresa in quella su quale sia»). Anche Agostino ha inglobato nella terza la questione del giudizio di valore; cfr. *Conf.* X, XL 65 *an essent, quid essent, quanti pendenda essent*. Su Ermagora e Teodoro, cfr. H. Gärtner, in *Der kleine Pauly* II, Stuttgart 1962, col. 1064; V, München 1975, col. 694.

2-5. *sonorum quidem... attigi*: il ricordo delle nozioni intellettuali <
è uno dei problemi trattati da Plotino nelle *Aporie sull'anima* (*Enn.* IV 3-4, trattazione che Porfirio ha separato in modo arbitrario), in particolare in 3, 25-32 e 4, 1-17. Sembra che, per Plotino, le nozioni intellettuali siano oggetto di una «visione» o di una «contemplazione» diretta senza dipendere dalla memoria (IV 4, 5); quest'ultima conserverebbe solo il ricordo del «discorso» che accompagna l'atto che le pensa (νόημα) e permarrebbe nell'immaginazione (φαντασία). Agostino accoglie qui questa seconda parte della soluzione plotiniana (*sonorum... imagines teneo*), ma ritiene che le nozioni stesse (*res ipsas*) siano ben presenti nella memoria. Il fatto è che l'antropologia di Agostino è molto diversa da quella di Plotino, per il quale la memoria si trova al livello dell'anima, dell'anima *immaginativa*. Ora, nella misura in cui rende attuale la sua partecipazione al Νοῦς e all'*Uno*, l'anima deve abbandonare i ricordi delle cose terrene e superare anche le forme intelligibili per accedere all'Uno (IV 3, 31-2; 4, 1-4). Per Agostino, invece, la memoria è una *vis* dell'anima *intellettuale* (della

mens nel *de Trinitate*). Se la conoscenza di Dio deve superare la memoria, questa resta tuttavia un valido trampolino per accedervi.

14-5. *Unde... in memoriam meam?*: Agostino si trova ora di fronte a un problema che non sa come risolvere: *nescio quomodo*. È vero che ha imparato queste nozioni (*ea didici*), ma ne ha riconosciuto la verità nel suo cuore, senza prestar fede al cuore di altri (*non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi*). Per chiarire questo problema, bisogna ricorrere alla teoria agostiniana della conoscenza. Poiché ne sono state fornite diverse interpretazioni, mi limiterò agli aspetti essenziali. Agostino opera una distinzione tra il *contenuto* di una nozione, o di un'affermazione, e la sua *verità*. Il contenuto dipende da una riflessione (*cogitatio*), il cui funzionamento verrà spiegato nel paragrafo successivo. La *verità* implica invece un riferimento alla verità divina. La parola di un altro, il dialogo, l'insegnamento di un maestro non sono che un avvertimento (*admonitio*) che rimanda sempre al Maestro interiore (Dio o Cristo), il solo capace di comunicare la verità. Le nozioni acquisite devono essere raffrontate alle *ragioni eterne*, che non sono il principio dei nostri *concetti*, ma norme, *regulae*, che ci permettono di formare *giudizi* di valore e di verità (adotto in merito l'interpretazione di E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943[2], p. 24). Questa teoria implica l'esistenza di una relazione tra lo spirito umano e lo spirito divino, relazione che è di ordine *metafisico* e non dell'ordine di una «visione» o di una «intuizione» (quando Agostino impiega i verbi *videre*, *intueri* riferendosi alla *lux divina* o alle *sempiternae rationes*, lo fa sempre con un significato traslato; il verbo *consulere*, invece, impiegato più avanti a XL 65, ricorre, in un certo qual modo, in senso proprio). Per una conferma dell'interpretazione, si veda soprattutto *de quantitate animae* 20, 34; *de magistro* 7, 19; 11, 36; 13, 43; *de libero arbitrio* II 12, 33-4; *Conf.* VII, X 16; XI, III 5 (Mosè *scripsit et abiit*; se potessi fargli delle domande in latino, saprei *quel che ha voluto dire*, ma non saprei per questo *se ciò è vero*...); *Trin.* IX 6-9; XII 15, 24-5 (cfr. *infra*); XIV 15,21; *de Genesi ad litteram* XII 31, 59; *Ep.* CXLVII 17, 43 (*ad Paulinam*). Il passo più esplicito è *Trin.* XII 15, 24: dopo aver ricordato lo schiavo esperto di geometria del *Menone*, Agostino, rifiuta egualmente la teoria della reminiscenza e avanza la sua interpretazione: *Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus* («Piuttosto bisogna credere che la natura della mente intellettiva sia stata creata tale che, entrando in contatto con le cose intellegibili per ordine naturale, perché così dispone il creatore, le veda in una luce incorporea tutta particolare, così come l'occhio carnale vede le cose che sono dispo-

ste in questa luce corporea, perché è capace di vedere questa luce ed è stato creato adatto a essa»); nello stesso significato, *Retractationes* I 4, 4 e 8, 2, in cui vengono corretti i passi dei *Soliloquia* e del *de quantitate animae*, dove Agostino accoglieva la teoria della reminiscenza. In breve, e come è stato detto nell'Introduzione (pp. 173-4), per Agostino lo spirito umano non è la *tabula rasa* di Aristotele; grazie alla natura intellettuale concessagli dal creatore, esso è immediatamente «sub-ordinato» alle realtà intelligibili (che, data la loro immutabilità, coincidono con le «idee divine»; cfr. *de diversis quaestionibus LXXXIII* 46); è così *provvisto* delle norme della conoscenza e dell'azione (cfr. *Ep.* CXLVII 17, 43, in cui sono portati a esempio i «frutti dello Spirito» di *Ep. Gal.* 5, 22) e queste norme si trovano già nella memoria che è «lo spirito alla sua fonte» o l'*apriorità* dello spirito. Questa breve sintesi della teoria agostiniana della conoscenza permette di capire le espressioni del nostro passo e dei paragrafi successivi. Il termine *cor* è desunto dal linguaggio biblico; in Agostino, designa quel che c'è di più intimo nell'uomo, con una sfumatura di profondità e affetto, che distingue *cor* da *mens*, termine del linguaggio filosofico che connota piuttosto l'elevazione e l'intellettualità. A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1965, pp. 15-7, dimostra come il cuore, «centro individuale» dell'uomo, è anche il punto di mediazione tra il mondo e Dio.

16-7. *recognovi*: se si assegna al prefisso *re-* un valore iterativo, il verbo sembra indicare che Agostino accolga ancora la teoria della reminiscenza; ma, stando a *Conf.* VII, XVII 23, vi ha ormai rinunciato; il prefisso, quindi, ha piuttosto valore intensivo: «ho riconosciuto in modo certo (le nozioni)».

17. *vera esse approbavi*: *approbare*, nella noetica agostiniana, è l'atto con cui lo spirito riconosce la verità delle sue conoscenze, raffrontandole alle «ragioni eterne»; cfr., tra i vari passi, *Conf.* VII, XVII 23.

21. *cavis* (*cavum* = cavità) è la *lectio difficilior*, per di più molto ben attestata (cfr. apparato critico) mantenuta da Skutella e Verheijen; *caveis* (*cavea* = cavità, cinta, gabbia), attestato da numerosi manoscritti, si accorderebbe meglio con il precedente participio *retrusa* (chiuse, nascoste) e con *antris et cavernis* di XVII 26, l. 5.

22. *nisi admonente... eruerentur*: può trattarsi, qui, dell'insegnamento di un maestro o di una constatazione che promuove una ricerca individuale; a questa si riferisce precisamente il verbo *cogitare*, che spiegheremo in modo più esauriente nel paragrafo successivo.

XI 18, 1-18. *Quocirca... dicatur*: il paragrafo cerca di descrivere in che <
modo si apprendono (*discere*) le nozioni che non dipendono dalle percezioni sensibili, ma che *sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus*. L'*apprendimento* consiste nell'esercizio dello spirito sui contenuti della memoria. Si tratta, in primo luogo, di raccogliere

e ordinare quel che, nella memoria, era disperso e senza ordine (*passim atque indisposite*; *sparsa*), ma anche di far apparire quel che vi si trovava nascosto e trascurato (*neglecta latitabant*) e, così, di scoprire i ricordi messi da parte o sepolti nelle *cavis* di X 17. *Cogitando quasi conligere* si riferisce al primo momento; *animadvertendo curare* al secondo, il cui scopo è appunto di mettere a portata di mano (*ad manum*) i ricordi trascurati in passato. Così, e a questo punto i risultati dei due momenti si congiungono, le conoscenze si presentano facilmente all'*intentio* dello spirito (su *intentio*, cfr. nota a VI 9,31-2). Agostino si meraviglia ancora di fronte alla moltitudine delle conoscenze apprese e conosciute in questo modo (*quam multa... gestat memoria... quae didicisse et nosse dicimur*). Ma sottolinea subito il rischio dell'*oblio*, se queste conoscenze non vengono ricordate ad appropriati intervalli di tempo (*modestis temporum intervallis*, dove *modestus* va riportato a *modus*, inteso nel significato di «misura conveniente»). Se si tralascia di ricordarle, bisogna raccogliere le conoscenze dalla dispersione in cui sono cadute: *velut nova excogitanda sint indidem iterum*.

12. *indidem* («dello stesso luogo») è attestato solo da S tra i Mss. seguiti da Verheijen (cfr. Verheijen 1981, p. LIII); è pure il termine che i Maurini leggevano nei loro migliori Mss. (cfr. la loro nota *ad locum*) e che hanno giustamente adottato, seguiti da Skutella, Gibb-Montgomery e Verheijen; i copisti di altri Mss., come CDO, non hanno forse capito il raro avverbio *indidem*.

13-5. *et cogenda... cogitare*: *cogitare* è l'atto con cui lo spirito raccoglie di nuovo (*cogenda rursus... velut ex quadam dispersione conligenda*) i ricordi sparsi, affinché le nozioni possano essere ri-apprese (*ut sciri possint*). *Cogitare*, intensivo di *cogere*, come osserva Agostino (probabilmente seguendo Varrone, *de lingua Latina* VI 43), designa un'attività specifica dello spirito (*animus*), che non consiste solo nel ritrovare i ricordi nascosti, ma anche nel raccogliere (*conligere*) quelli che restano presenti e poi nel «rielaborarli» per organizzarli in «nozioni» definite con precisione. Agostino sottolinea che lo spirito «rivendica» questo termine (*proprie vindicavit*) per designare la sua azione specifica, poiché è in sé e non altrove (*non... alibi, sed... in animo*) che essa si compie. La *cogitatio* realizza così il *contenuto* delle nozioni, che, d'altra parte, sarà riferito alle «ragioni eterne» perché ne possa percepire la verità. Nel *de Trinitate*, *cogitatio* è il termine che indica l'atto con cui l'anima *pensa sé stessa*, passando da una conoscenza implicita a una esplicita (XIV 6,8), o ancora l'atto con cui l'*intelligentia* esprime il suo «verbo interiore» (XV 15,25), ma sempre sviluppando quel che si trova già nella *memoria* (XV 21,40). Agostino analizza il *discere* unicamente in funzione della *memoria*. Non dice in che modo egli stesso abbia appreso le conoscenze di cui dà prova in campi molto diversi; le deve all'insegnamento ricevuto, ad amici e

soprattutto alle sue letture (cfr. A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, «RechAug» I 1958, pp. 113-48). Agostino ha composto le sue opere partendo da questa acquisizione – e già il *de pulchro et apto*, scritto a ventisei o ventisette anni, testimonia un sapere e una capacità di riflessione non trascurabili (cfr. *Conf.* IV, XIII 20-XV 27). Tuttavia, il passo qui commentato ci illumina sul modo in cui Agostino lavorava. Dopo aver molto «immagazzinato» nei «tesori» di una memoria particolarmente fedele, è grazie alla riflessione (*cogitando*) sulle cose *apprese* che ha potuto scrivere o predicare con tanta facilità. Tutta l'opera di Agostino è, in un certo senso, il frutto di una *cogitatio* portata avanti incessantemente. Il ricorso alla memoria spiega in particolare il modo in cui Agostino utilizza le sue «fonti» (termine che va inteso in un significato molto ampio): se è evidente che Ambrogio ha sotto gli occhi i testi da cui trae ispirazione, perché li cita talvolta alla lettera, Agostino compone in modo più personale. Eccezion fatta per i casi in cui si sente obbligato a nominare gli autori (per esempio in *de civitate Dei* e negli scritti contro i pelagiani), Agostino preferisce ricorrere a ciò che conserva nella memoria: talvolta brevi formule desunte, per esempio, da Plotino o da Porfirio, molto più spesso «schemi di pensiero», «strumenti concettuali», che traspone o trasforma integrandoli al suo specifico «sistema» dottrinale.

d) Memoria e sapere matematico.

XII 19, 1-2. *Item continet... innumerabiles*: l'espressione *numerorum* <
dimensionumque (cfr. già *Conf.* IV, XVI 30) suggerisce che Agostino si riferisce qui all'aritmetica e alla geometria, che alla sua epoca venivano insegnate insieme. *Rationes* indica tanto le «ragioni» o le proprietà singole dei numeri e delle figure quanto i «rapporti» che si possono stabilire nei due casi (operazioni di calcolo, proporzioni, costruzioni di figure). *Leges* designa piuttosto le *regole* che bisogna conoscere e applicare per ragionare in modo corretto in queste due discipline, cioè i teoremi e le loro dimostrazioni. Agostino mostra un minor interesse per la geometria (ved. tuttavia *de quantitate animae* 8,7-12,21; *Serm.* LIII 15-6, per un'interpretazione spirituale delle quattro dimensioni di *Ep. Eph.* 3,17-9 e anche delle quattro orientazioni della croce; ancora su quest'ultimo argomento, cfr. *Serm.* CLXV 2-5). Invece, si occupa molto spesso dei numeri e delle loro leggi; cfr. A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, «RechAug» I 1958, pp. 129-37, in cui si menzionano i passi principali e si avanza l'ipotesi di un ricorso a fonti pitagoriche, in particolare all'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa (II secolo d.C.); di questo trattato esisteva una traduzione latina (andata perduta) di Apuleio di Madaura (trad. francese, con introduzione e note di J. Berthier, Paris 1978). L'ipotesi trova conferma nel paragra-

fo qui commentato. Agostino distingue i *suoni* dei termini che esprimono queste conoscenze dalle *nozioni* stesse, che non sono percepite dai sensi. I *suoni* non sono identici in greco e in latino, mentre le *nozioni* non appartengono a nessuna lingua: *nam illi* (scil. *soni*) *aliter graece, aliter latine sonant; istae vero nec graecae nec latinae sunt nec aliud eloquiorum genus*. Il trattato *de somnio Scipionis* di Favonio Eulogio, discepolo di Agostino (herausg. von A. Holder, Lipsiae 1901), che dipende dalle stesse fonti, spesso accosta i termini latini e i loro equivalenti greci, talvolta riporta solo quelli greci; Agostino impiegava già i termini μονάς e δυάς nel *de pulchro et apto* (*Conf.* IV, XV 24).

8. *Vidi lineas fabrorum*: si tratta evidentemente delle linee tracciate dai falegnami, fabbri, bronzisti ecc., per tagliare i pezzi secondo misure stabilite. A queste *lineae tenuissimae*, e tuttavia visibili, si oppongono *illae aliae*, per esempio quelle delle figure ideali, «non tracciate nella polvere», di cui parla Licenzio in un poemetto dedicato ad Agostino, suo antico maestro (Agostino, *Ep.* XXVI 23, verso 11). La distinzione tra i *numeros... quos numeramus* (numero degli oggetti sensibili) e *illi... quibus numeramus* (numeri *numeranti*) sembra derivare da Plotino (*Enn.* V 4-5; VI 6 *I numeri*, 10 e 15-6, ed. e trad. francese, con note, a cura di J. Pépin, Paris 1980). <

e) Memoria della memoria.

XIII 20, 1-12. *Haec omnia... recordabor*: questo paragrafo, collegato all'ultima frase del precedente, è una riflessione sulla memoria attraverso la memoria stessa, riflessione che non esclude però l'*intelligentia*. Agostino enumera, in primo luogo, che cosa deve alla memoria: 1) le conoscenze intellettuali acquisite; 2) il modo in cui le ha acquisite; 3) le obiezioni errate che si oppongono, nelle contese, alle conoscenze vere (ma è *vero* che egli ha ricordato questi errori); 4) la distinzione tra conoscenze false e conoscenze vere; 5) la differenza tra il modo in cui percepisce *adesso* questa distinzione e il modo in cui l'aveva percepita in passato mediante la *cogitatio*. Ne conclude che, a partire dal presente, ritorna sul passato e anticipa il futuro: *Ergo et meminisse me memini* (perfetto di senso presente), *sicut postea, quod... recordabor, utique per vim memoriae recordabor*. Ogni nuova *intellectio* potrà così fondarsi sul potere della *memoria* (cfr. XI 18). Quando dice *multa..., quae adversus haec falsissime disputantur, audivi*, Agostino pensa probabilmente ai pericoli morali della lettura dei poeti (*Conf.* I, XVI 25-6), alle controversie tra retori sul fine e sui precetti dell'eloquenza, soprattutto alle dispute tra sette filosofiche (cfr. III, IV 8: l'*Hortensius* smascherava gli errori; *de utilitate credendi* 6,13; Epicuro contestava Archimede, non capendolo). <

f) Memoria delle affectiones.

XIV 21, 1-2. *Affectiones... continet*: nessun termine delle nostre lin- <

gue moderne corrisponde esattamente al latino *affectio* (o *affectus*); *affectio* designa uno stato emotivo dell'anima conseguente a una percezione, un modo di reagire a quanto la colpisce. Gli esempi riportati nel passo sono illuminanti: tristezza, gioia, paura. Agostino insiste sulla differenza tra l'*affectio* nel momento in cui è stata provata e quella che persiste nella memoria. La differenza è duplice: a volte il ricordo dell'*affectio* provoca una reazione che si potrebbe definire *neutra*: *laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam... non tristis...*; a volte ne suscita una *contraria*: *aliquando... tristitiam... laetus reminiscor et tristis laetitiam* (tali sono, per esempio, le *affectiones* che Agostino prova ricordando la sua vita passata nella *confessio*). Queste differenze non hanno niente di sorprendente se l'*affectio* riguarda il corpo. Diverso è il caso di un'*affectio* dello spirito, perché essa mette in discussione l'identificazione della *memoria* con l'*animus*, identificazione bene attestata nel linguaggio corrente. Agostino risolve la difficoltà dicendo che la memoria *quasi venter est animi*, mentre a gioia e tristezza spetta il ruolo di *quasi cibus dulcis et amarus*. Paragonare la memoria al ventre risulta alquanto dispregiativo! Si noterà, tuttavia, che si tratta di un *paragone* (*quasi*) e non di una *metafora*: non si potrebbe porre *venter* allo stesso livello di *praetoria*, *thesauri*, *penetralia* ecc.; questi termini sono simboli ricchi di armonie; *venter* è una semplice approssimazione.

22, 25-6. *quattuor esse... tristitiam*: si passa ora a un altro registro: <
non è più in discussione una memoria delle *affectiones*, ma una memoria di *nozioni*. Agostino elenca infatti i quattro πάθη secondo la divisione ereditata dagli stoici (cfr. Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum* VII 110-1), ripresa e divulgata da Cicerone (*Fin.* III 10,35; *Tusc.* IV *passim*) che li considera *morbos* o *aegritudines animi*, ma preferisce chiamarli *perturbationes*. Queste *nozioni*, nonostante tutte le discussioni che possono sollevare, si trovano nella memoria allo stesso modo delle nozioni delle discipline liberali; in quanto nozioni, per giunta espresse dal linguaggio, sono neutre sul piano dell'affettività; la memoria conserva *non tantum sonos nominum... sed etiam rerum ipsarum notiones*, con questa differenza, però, che l'uomo acquisisce anche queste nozioni *per experientiam passionum suarum*. In altre opere, Agostino tratterà delle «passioni» in una prospettiva cristiana, raffrontandole agli *affectus* di Cristo (per esempio, *in Iohannis evangelium tractatus* 56,2-5). Sulla teoria delle passioni nei filosofi e nei Padri della Chiesa, cfr. A. Solignac, «Passions et vie spirituelle», in *Dictionnaire de Spiritualité* XII 1, 1984, coll. 340-8.

g) Dubbi sulla memoria.

XV 23, 1-2. *Sed utrum... dixerit?*: in questo e nei paragrafi successivi, <
Agostino si compiace di moltiplicare i suoi dubbi, con lo scopo di

confessare così la sua ignoranza (*quid nesciam*). Il problema, a questo punto, è di sapere se le cose che egli nomina (*nomino* è anch'esso un leitmotiv) si trovano nella memoria per le loro immagini o per sé. È un problema diverso da quello di cui si era occupato in passato nel *de doctrina christiana*, dove la questione riguardava il rapporto tra *res* e *verba* (I 1; II 1,1-5,6). Qui non si tratta del significato dei nomi, benché il termine *significato* sia impiegato due volte, ma del modo in cui le cose nominate sono presenti nella memoria. In molti casi, il problema è di facile soluzione. Sono presenti *per immagini* la pietra, il sole e anche – benché sia meno chiaro (cfr. *Conf.* X, XVII 26) – il dolore e la salute del corpo. *Per sé* sono presenti i numeri numeranti (e le altre nozioni di ordine intellettuale). Ma che dire della memoria e dell'oblio? Il problema verrà esaminato nei parr. XVI 24-5 in cui, come vedremo, Agostino si impiglia in difficoltà inestricabili.

XVI 24, 1. *Quid, cum oblivionem nomino*: Agostino non parla qui del <
suono del termine *oblivio*, ma del suo significato. «La memoria dell'oblio» è un caso singolare: memoria e oblio, infatti, devono presentarsi insieme (*memoria qua meminerim, oblivio quam meminerim*). Ma l'oblio è *privatio memoriae*; ne consegue, dunque, che la memoria contiene proprio *il suo contrario*. Come capire ciò? Più avanti, Agostino interpreterà le tenebre come assenza di luce e il silenzio come assenza di suoni (XIII, II 3). Se non adotta, in questo passo, una soluzione analoga, è perché l'*oblivio*, per Agostino, non è assenza di *memoria*, perché è grazie alla memoria che sappiamo cosa sia l'*oblivio*, benché l'*oblivio* ne sia la cancellazione. In questo sta, appunto, il paradosso: *quis comprehendet quomodo sit?* (*comprehendere* ha un significato forte: afferrare completamente).

25, 20-1. *Ego certe... sudoris nimii*: va sottolineato l'uso dei pronomi personali e riflessivi di prima persona; si può individuare un'allusione a *Gen.* 3,17.19. Agostino segnala il *labor*, il lavoro faticoso che affronta per capire sé stesso. Ritorna quindi sul tema dell'ignoranza che l'uomo prova nei propri confronti (*Conf.* IV, XIV 22; *Serm.* CLXXVI 4 *et miratur multa cum sit ipse mirator magnum miraculum* [«ammira molte cose, mentre proprio egli che ammira è un grande prodigio»]; *En. ps.* XCIX 5; *Ep.* CXXXVII 5-6, al pagano Volusiano, ecc.); l'unione dell'anima e del corpo, sostanze di natura opposta, è un aspetto particolare di questo problema, che verrà addirittura assimilato al mistero dell'unione delle nature divina e umana nel Verbo incarnato (*Civ.* XXI 10; *in Iohannis evangelium tractatus* 19,16; *Ep.* CXXXVII 11).

21-3. *Neque... libramenta*: la prima espressione si ispira a Cicero- <
ne, *Div.* II 13,30, il quale cita due versi di Ennio (fr. 277 Vahlen) in cui vengono scherniti i filosofi: *Quod est ante pedes, nemo spectat:*

caeli scrutantur plagas («Nessuno vede ciò che sta dinnanzi ai propri piedi, ma tutti scrutano le regioni celesti»). Gli altri due enunciati vanno collegati al discorso finale di Dio in *Iob* 38,33 («Conosci tu le leggi del cielo e ne applichi le norme sulla terra?»). Questi esempi toccano difficili problemi che l'intelligenza umana non riesce a risolvere. Il problema che viene qui presentato non è meno spinoso: *ego sum, qui memini, ego animus... quid autem propinquius me ipso mihi?* Il paradosso viene così enunciato in una forma nuova: «Non riesco a comprendere la potenza della mia memoria, io che senza il suo aiuto non potrei neppure nominarmi». Agostino cerca di nuovo di spiegare la presenza dell'*oblivio* nella memoria mediante la sua sola immagine, ma si rende conto, nel momento stesso in cui pone la domanda, che avrà risposta negativa: *quo pacto dicam?* (*pactum*, a differenza di *modus*, implica l'idea di un tentativo, di una convenzione). Per cercare di illustrare la questione, prende a esempio una città, luoghi diversi, il viso di un uomo, la salute o il dolore (Gibb e Montgomery notano l'uso singolare, dopo *memini*, del genitivo, poi dell'accusativo; ma entrambe le costruzioni sono attestate nel latino classico; si potrebbe dire, inoltre, che il ricordo di una città o di un luogo è sempre parziale, quindi i genitivi sarebbero *partitivi*). A ogni modo, l'immagine memorizzata si produce dopo che la percezione immediata è cessata. Ma in che modo l'*oblivio* può aver *iscritto* la sua immagine nella memoria, se la sua funzione è specificamente quella di *cancellare* quanto era stato *registrato* (*id etiam, quod iam notatum invenit, praesentia sua delet*)? Il tentativo rimane tale. *Et tamen quocumque modo, licet sit modus incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblivionem meminisse me certus sum*. A dire il vero, Agostino sembra impigliarsi in un'alternativa troppo schematica: conservazione dell'oblio o *per la sua immagine* o *per sé stesso*. Ma l'oblio non è né l'una né l'altro. È il termine generico che impieghiamo per esprimere il dileguamento del ricordo di un oggetto, di un fatto, di una conoscenza passata che non riusciamo più a rammentare. L'oblio è *infatti* un'*assenza* di memoria; solo *a causa del suo nome* ci appare essere il *suo contrario*. Nondimeno Agostino ci indirizza verso questa soluzione con l'ultimo assunto del paragrafo.

47-8. *qua id quod meminerimus obruitur*: c'è oblio quando *si cancella* (indicativo) quel che *dovremmo ricordare* (condizionale). Questa soluzione sarà approfondita a XIX 28.

b) Memoria e ricerca di Dio.

XVII 26, 1-12. *Magna vis... finis nusquam*: il paragrafo è, al tempo stesso, una conclusione sul tema della memoria e un invito a superarla. *Magna vis est memoriae* riprende l'inizio di VIII 15; ritroviamo, qui, la stessa ammirazione per il carattere «sacro» della memoria (*nescio quid horrendum*), sottolineata da metafore di potere (*varia, multimo-*

da vita et immensa vehementer) e, soprattutto, di infinito (*infinita multiplicitas, campis et antris et cavernis innumerabilibus, innumerabiliter plenis innumerabilium rerum; et finis nusquam*). Viene ricordato brevemente il contenuto della memoria, con una nuova indicazione sulle *affectiones*: *per nescio quas notiones vel notationes* (*notio* è di ordine cognitivo; *notatio* si riferisce a un'esperienza).

13-4. *tanta vitae... mortaliter*: cfr. l'ossimoro di *Conf.* I, VI 7 *in istam... vitam mortalem an mortem vitalem. Mortalitas*, come *ignorantia* e *difficultas*, designa un aspetto fondamentale della condizione umana dopo il primo peccato, quasi in senso *esistenziale* come il *Sein zum Tode* del primo Heidegger. Il termine *mortalitas* (quattrocentosessantasei occorrenze nell'opera) indica sia l'ineluttabilità della morte fisica che la propensione alla morte spirituale, cioè al peccato (cfr. *Conf.* I, I; *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 1,10-1; *Civ.* XIII 10-2, ecc.; ved. anche A. Solignac, *L'existentialisme de S. Augustin*, «Nouvelle Revue Théologique» LXX 1948, pp. 1-19).

14. *Transibo*: verbo leitmotiv (cinque volte), esprime la necessità di superare la memoria per attingere Dio (cfr. Introduzione, p. 174): *ut pertendam ad te... volens te attingere unde attingi potes*. Il passo suggerisce che si attingerà Dio *al di là* della memoria (*qui desuper mihi manes*; *desuper* è un avverbio: «tu dimori più in alto rispetto a me») e *nella* memoria (*si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum*).

24. *qui separavit me a quadrupedibus*: Verheijen 1981, p. LXXIX ha rilevato, qui, una citazione da *Iob* 35,11, secondo il testo che leggeva Agostino (cfr. *Adnotationes in Iob* 35, *CSEL* XXVIII 2, p. 585): si tratta della prima versione di Girolamo dagli *Hexapla* di Origene, ma non dall'ebraico.

XVIII 27, 1-17. *Perdiderat... tenebatur*: cercare un oggetto perduto e riconoscerlo quando lo abbiamo trovato, dimostra che la memoria ha conservato l'immagine di questo oggetto: *hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur*.

1-2. *Perdiderat... quaesivit eam*: il racconto evangelico (*Ev. Luc.* 15,8) non è, qui, che un punto di partenza per operare una riflessione. Altrove Agostino identifica la donna con il Verbo incarnato che cerca gli uomini perduti; la *lucerna* è «la luce della sua carne mentre pendeva dalla croce» (*En. ps.* CIII 4,2; un'interpretazione analoga, ma più approfondita, si trova in *En. ps.* CXXXVIII 14: la dracma reca l'immagine dell'imperatore, così l'uomo è immagine di Dio).

XIX 28, 1-22. *Quid... fuerimus*: Agostino non si riferisce più a un oggetto perduto, ma a una conoscenza dimenticata, mostrando che è ancora nella memoria ed è mediante essa che la cerchiamo: *ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria?* La sua analisi è illuminante e <

propone una nuova idea del rapporto memoria-oblio. L'oblio, in generale, non è totale; l'oggetto dimenticato era infatti legato a un insieme che la memoria ha conservato: *non totum exciderat, sed ex parte quae tenebatur, pars alia quaerebatur*. Il più delle volte, quindi, basterà far riapparire ed esplorare questo insieme per ritrovare l'oggetto dimenticato; nel frattempo, la memoria può almeno far riemergere quel che assomiglia all'oggetto cercato, ma che non lo è. Questa analisi dimostra che la *memoria* non è solo l'immenso serbatoio delle conoscenze (punto di vista approfondito, in modo troppo esclusivo, nei paragrafi precedenti), ma anche un'*attività dinamica*: le conoscenze non vi sono conservate isolate l'una dall'altra, ma in stretta relazione all'interno di un contesto; quando non «svolge» questo insieme (*non simul volvere, quod simul solebat*), la memoria si percepisce come «mutila e zoppa» (*quasi detruncata consuetudine claudicans*) e cerca di ristabilire l'integrità del contesto (*reddi quod deerat flagitabat*). Se, invece, l'oblio fosse totale, nessuna *admonitio* ci permetterebbe di ricordare (*nec admoniti reminiscimur*). Queste riflessioni preparano quelle dei paragrafi seguenti, in cui Agostino ricerca Dio attraverso la volontà universale di *beata vita*. È grazie a questa deviazione che troverà Dio nella memoria.

3. *La ricerca di Dio e la «vita beata»*

XX 29, 1-34. *Quomodo... teneretur*: il paragrafo è costituito da una serie di domande, o, meglio, da una sola domanda che ritorna in forme diverse. Ci limitiamo a riportare le risposte principali: 1) cercare Dio significa cercare la *vita beata*. 2) Questa non è conosciuta *per recordationem*, né *per appetitum discendi incognitam* (la domanda *utrum/an* rimane senza risposta; le due ipotesi vengono infatti eluse). 3) La *vita beata* è *quel che tutti gli uomini vogliono* (la domanda, introdotta da *nonne*, aspetta risposta affermativa). 4) Avere la *vita beata* attraverso la speranza, significa già essere felici; ma chi non la possiede così, tuttavia sa, in un certo senso, che cosa essa sia. 5) Bisogna dunque cercare di sapere se questa nozione si trova *nella memoria*; essa deve trovarsi in qualche modo nella memoria, se, nonostante la differenza del suo nome in greco e in latino, tutti sanno quel che significa questo nome (cfr. *de libero arbitrio* II 9,26, dove si parla di una *notio impressa beatitatis*). Vanno sottolineati ancora due punti. Volere la *vita beata*, significa amarla; c'è quindi un'equivalenza tra *voluntas* e *amor*; cfr. *Trin.* XV 21,41 *amor est valentior voluntas*. Agostino si chiede se siamo stati già felici un tempo (*aliquando*), sia individualmente sia nel primo uomo prima del peccato. Ma elude la domanda (*non quaero nunc*), che il seguito della trattazione, infatti, renderà superflua. <

XXI 30, 1-14. *Numquid... experimur*: come è l'idea di *vita beata* nella memoria? Non al modo del ricordo di Cartagine, perché non si tratta di un corpo. Né al modo dei numeri, perché la nozione di *vita beata* non si acquisisce una volta per tutte. E neppure al modo dell'eloquenza, perché non possiamo impararla se non ascoltiamo validi oratori o se non ci sforziamo di imitarli. <

14. *Numquid sicut... ita*: siamo sulla strada della risposta giusta. Ma bisognerà precisare di che gioia si tratta. La fine del paragrafo ritorna sul carattere neutro o contrario del ricordo delle *affectiones* (ved. XIV 21), ma qui, in modo più preciso, si vede che Agostino pensa alla sua vita passata: l'*affectio* presente implica un giudizio di coscienza: *de turpibus gaudio quodam perfusus sum, quod nunc recordans detestor... de bonis et honestis, quod desiderans recolo... tristis gaudium pristinum recolo.*

31, 26. *Ubi... beatam*: la domanda resta senza risposta. Ma Agostino insiste sul fatto che non solo lui, ma tutti senza eccezione (*prorsus omnes*) «vogliamo essere felici» (cfr. Cicerone, *Tusc.* V 28; *Hortensius* fr. 36). Questa universalità è inequivocabilmente la prova del fatto che sappiamo, con ben *certa notitia*, che cosa sia la *vita beata. Sed quid est hoc?* Verheijen vede in questa domanda un riferimento a *Ex.* 13, 14 e 16, 15 (si tratta della manna: *man hu?*) e a *Eccli.* 39, 26; il che mi sembra superfluo; è il senso del contesto a far sorgere spontanea la domanda: «che pensare di ciò?». Agostino prende a esempio due uomini: uno vuole intraprendere il mestiere di soldato, l'altro decide il contrario; la ragione della loro opposta decisione resta comunque la stessa: entrambi «vogliono essere felici». L'esempio vuole solo mostrare che gli uomini possono cercare la gioia in oggetti o in situazioni diverse; nondimeno, *unum est... quo pervenire omnes nituntur, ut gaudeant* (*ut gaudeant* ha valore epesegetico e precisa l'avverbio *quo*). Senza che si possa dire *ubi* e *quando*, ogni uomo ha fatto esperienza della gioia; è dunque attraverso questa esperienza che l'uomo riconosce, nella sua memoria, che cosa significa il nome di *beata vita*. <

XXII 32, 1-3. *Absit... putem*: Agostino precisa, qui, con insistenza (*absit* ricorre tre volte) di non volere trovare la gioia al di fuori di Dio: *ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te*. Ciascuna di queste preposizioni è importante: gioia tesa *verso Dio* (cfr. *Conf.* I, 11 *fecisti nos ad te*), gioia di cui Dio è oggetto (*de te*) e gioia di cui Dio è l'unica causa (*propter te*). Nel *de sacra virginitate*, composto nella stessa epoca, descrive in termini analoghi la gioia della vergine consacrata: *Gaudium virginum Christi de Christo, in Christo, cum Christo, post Christum, per Christum, propter Christum* («Gioia delle vergini di Cristo riguardo a Cristo, in Cristo, con Cristo, dietro Cristo, per tramite di Cristo, a causa di Cristo») (27). Coloro che cercano <

un'altra gioia, non cercano la vera gioia (*verum gaudium*); tuttavia, la loro volontà non si allontana da una certa *immagine* della gioia.

XXIII 33, 1-2. *Non ergo... beati volunt*: questo dubbio infatti verte <
solo su come distinguere la vera gioia, quella che assicura la *vita beata*: *non de te gaudere volunt, quae sola vita beata est*. Agostino spiega questo errore di valutazione con la citazione di *Ep. Gal.* 5, 17: è il prevalere del desiderio della carne su quello dello spirito che impedisce ad alcuni di *fare quello che vogliono* (*non faciant quod volunt*). In VIII, IX 21, aveva dimostrato che l'impotenza dello spirito (*animus*) nel darsi degli ordini dipendeva dalla mancanza di volontà: *non ex toto vult... non... plena (voluntas) imperat*. La stessa spiegazione è qui ripresa in forma leggermente diversa: il prevalere della carne fa sì che gli uomini *cadano* (*cadunt*) al livello di quello che sono *capaci* di fare e *se ne accontentino* (*cadunt in id quod valent eoque contenti sunt*); per mantenere la consonanza dei termini, si potrebbe dire: *vogliono* sulla base di quanto *valgono*.

10-1. *Beata... veritate*: Agostino fa intervenire l'idea di *verità*, che, <
proprio come la *vita beata*, è anche oggetto della volontà universale. Da qui una definizione più precisa di *vita beata*: *beata quippe vita est gaudium de veritate*; ed è Dio, appunto, la verità (cfr. *Ev. Io.* 14, 6; *Ps.* 26, 1). È evidente che ogni uomo vuole la verità e l'ama, poiché ogni uomo rifiuta di essere ingannato, anche se non esita a ingannare gli altri. La *beata vita*, quindi, si trova nella memoria grazie alla decisione di assegnare questo primato alla verità: *utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum*. E se gli uomini, per essere felici, non trovano la gioia nella verità, è perché *sono presi prima* (*occupantur*: *occupare* significa «prendere in anticipo», «prendere prima») da altre cose che li rendono infelici invece che dalla verità che li renderebbe felici. Ma di questa hanno conservato un ricordo troppo debole (*quod tenuiter meminerunt*). Non tutte le speranze sono, però, perdute: *adhuc... modicum lumen est in hominibus* (*modicum* non qualifica *lumen*; è una forma avverbiale che precisa *adhuc*; cfr. il greco: «ancora per un po' di tempo»); *ambulent, ambulent, ne tenebrae comprehendant* (parafrasi di *Ev. Io.* 12, 35; cfr. l'ulteriore commento offerto da *in Iohannis evangelium tractatus* 52, 13, in cui Agostino invita a «comprendere» Cristo nella sua passione, morte e vittoria eterna).

34, 25. *Cur autem veritas parit odium*: il paragrafo risponde a questa domanda.

25-6. *inimicus... praedicans: homo tuus* designa in primo luogo <
Cristo (cfr. *Conf.* I, 11 *per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui*), ma anche, per estensione, ogni messaggero di verità. La risposta alla domanda si articola in due tempi: 1) gli uomini

chiamano verità quello che amano (*hoc quod amant*), perché non vogliono farsi convincere di essere in errore. 2) La verità ha, in sé, una duplice funzione: illuminare e denunciare l'errore. Gli uomini, però, amano la prima funzione, ma odiano la seconda (*oderunt eam redarguentem*; *redarguere* è più forte di *accusare*: significa *svelare e confutare*).

33. *oderunt... indicat*: l'odio proviene dal fatto che la verità *mette* <
in discussione ogni uomo individualmente e ne *denuncia* la falsità; cfr. X, III 3 *nolunt a te audire qui sint*.

33-4. *Inde retribuet eis*: non si rifiuta la verità impunemente; la <
sua vendetta (*retribuet*), se così si può dire, è di nascondersi a coloro che la rigettano, dopo aver svelato, loro malgrado, che sbagliano; l'uomo non si nasconde alla verità, ma la verità si nasconde all'uomo. Nonostante tutto, l'uomo preferisce ancora gioire più del vero che del falso. Sarà dunque felice – troverà la *vita beata* – se, senza che si opponga alcun ostacolo (*nulla interpellante molestia*; *interpello* connota l'idea di *interrompere* qualcuno che parla; si tratta, quindi, di un ostacolo interiore alla verità annunciata), «godrà della sola verità per cui sono vere tutte le cose».

XXIV 35, 1-9. *Ecce... meam*: in questo e nei paragrafi successivi si conclude la ricerca di Dio *nella memoria*. Si osservi la quadruplice ripetizione di *ex quo didici te*. Dio non è nella memoria *per sé*; vi è *dopo che è stato conosciuto*. Agostino non dice come ha conosciuto Dio; bisogna pensare, evidentemente, alla successione dei fatti e delle influenze nei libri VII-IX. Cfr. Introduzione, p. 175; e X, XXVI 37.

XXV 36, 1. *Sed... memoria mea*: la ripresa dell'indagine sull'*ubi* sfo- <
cia di nuovo in un risultato negativo. Dio non può essere ridotto a nessuno degli oggetti contenuti nella memoria, neppure alla memoria stessa come *animus*, tanto più che la memoria non è un *luogo*, nel senso stretto del termine. Dio dimora sicuramente (*certe*) nella memoria, ma Agostino ripete per la quinta volta *ex quo te didici*. È piuttosto con un intervento personale che troviamo Dio: *in ea te invenio cum recordor te*; cfr. XXIV 35, ll. 7-8 *cum reminiscor tui et delector in te*.

XXVI 37, 1-3. *Ubi... supra me?*: *in te supra me*: la risposta, questa <
volta, è conclusiva. Possiamo trovare Dio solo in Dio stesso, nella sua piena trascendenza, al di sopra del nostro io e di ogni cosa. Dio è al di là di qualsiasi luogo, e tuttavia è *ovunque*: *Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus*. Questa frase ricorda in modo evidente *Conf.* III, VI 11 *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*. In un certo senso, non c'è insegnamento umano, neppure quello della Scrittura (parola di Dio, ma trasmessa da uomini),

che possa rivelare Dio. È necessario che Dio si conceda in una certa esperienza di sé, oscura, forse, ma già in grado di iniziare al suo mistero. Agostino ha avuto questa esperienza. Si potrebbe pensare, a questo punto, ai «tentativi di estasi plotiniana» (VII, X 16; XVII 23; XX 26; ma sono incline a ritenere che Agostino, pur esprimendo la sua esperienza in termini plotiniani, abbia colto altra cosa che l'Uno; ha colto Dio come luce trascendente e come creatore), alla «visione di Ostia» condivisa con Monica (IX, X 23-5). Ma l'esperienza decisiva fu quella che seguì al *tolle lege*, con l'invito a «rivestirsi di Cristo» (VIII, XII 29), in cui Agostino trova, alla fine, la *strada* che gli permette di accedere alla *verità* e alla *vita* (cfr. VII, XVIII 24). È grazie all'umanità del Verbo incarnato che Agostino capisce l'*Idipsum* (cfr. IX, IV 11 e Solignac XIV 1962, pp. 550-2, nota complementare 9, con citazione di *En. ps.* CXXI 5). Questa idea di Dio, dunque, non implica affatto un «monarchianismo». La teologia agostiniana è specificamente *trinitaria*. È vero che, nelle *Confessioni*, Agostino chiama raramente Dio *Pater* (ved. tuttavia X, XXXI 46 e XLIII 69); ma è al Padre che si rivolge e menziona spesso il Figlio e lo Spirito; ved., p. es., XIII, V 6-XIII 14.

XXVII 38, 1-2. *Sero te amavi... nova*: questo passo lirico è uno dei più famosi delle *Confessioni*. Courcelle 1963 (ved., a p. 718, l'indice delle citazioni) ne ha messo in luce l'influenza in molti scrittori; ricorderemo in particolare Gregorio Magno, *Moralia* XXVII 32 (cfr. p. 285 nota 1); J. Eckhart, *in Iohannem* 34 (p. 319 nota 2); Francesco de Sales, *Introduzione alla vita devota* V 2, 5; *Trattato sull'amore di Dio* I 12 (p. 390); Fénelon, *Lettere su diversi argomenti di metafisica* VII 2 (p. 446) e soprattutto Ernest Renan, *Preghiera sull'Acropoli* (di cui Courcelle ricostruisce i vari stadi del testo, pp. 516-30). Il passo è ripreso anche nel capitolo 31 dei *Soliloquia* pseudoagostiniani che, per A. Wilmart (*Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris 1932; rist. 1971, p. 128, nota 1), non sono anteriori al XIII secolo; l'inizio *sero te amavi... quae non esse poterant nisi in te* viene citato alla lettera, a eccezione della variante dell'ultimo inciso (testo in *PL* XL, col. 888); la fine viene parafrasata al termine del capitolo: *rupisti surditatem meam et audivi vocem, et illuminasti caecitatem meam et vidi lucem tuam* («hai interrotto la mia sordità e ho udito la voce, hai illuminato la mia cecità e ho visto la tua luce») (col. 890). I *Soliloquia* apocrifi sono stati tradotti, nel XV secolo, in diverse lingue, consentendo così la diffusione delle *Confessioni*. Il passo colpisce per il suo tono emotivo (ved. il commento letterario di G. Bouissou, in *BA* XIII 1962, pp. 569-72): dopo aver rimpianto di aver amato Dio così tardi, Agostino afferma che Dio era comunque presente nell'interiorità; il finale riprende il tema dei «sensi spirituali» già presente in VI 9 (cfr. Introduzione, p. 175). <

Seconda parte: la conoscenza di sé

XXVIII 39, 1-4. *Cum inhaesero... sum*: questo paragrafo e il seguente servono da transizione tra le due parti del decimo libro. Agostino «ha conosciuto Dio», in cui trova ormai la sua vera gioia; tuttavia, non aderisce ancora a Dio «con tutto sé stesso», cosa che sarà possibile solo nel momento in cui la sua vita sarà viva (*viva erit vita mea*) e non più «mortale», quando, cioè, conoscerà Dio *facie ad faciem* e non *per speculum in aenigmate* (cfr. V 7). Allora, *nusquam erit mihi dolor et labor.* <

2-3. *Nunc autem*: nella condizione presente, Dio inizia già a «sollevarlo» (*sublevas*) verso di sé, nella misura in cui lo «riempie» (*imples*), ma Agostino resta «appesantito» (*oneri mihi sum*), fino a quando non è interamente pieno di Dio (gioco di parole basato su *imples, plenus*); cfr. XIII, IX 10 *pondus meum amor meus.*

4-6. *Contendunt... Contendunt*: la ripetizione del verbo esprime due tensioni interne, la prima ulteriormente accentuata dall'antitesi dei termini che la descrivono: *laetitiae meae flendae* si oppone a *laetandis maeroribus*; *maerores mei mali* a *gaudiis bonis*; e da che parte stia la vittoria, non si sa. Alla base c'è l'immagine di un *combattimento* in cui il lottatore è sempre ferito. Da qui l'invocazione ripetuta al «medico» divino e alla sua misericordia: *Ei mihi! Domine, miserere mei! Ei mihi!* <

9-10. *Numquid... super terram?*: tutta la frase è una citazione di *Iob* 7, 1, che Agostino legge ancora nella prima versione di Girolamo; cfr. *Adnotationes in Iob* 7 (*CSEL* XXVIII 2, p. 521) dove il significato dell'espressione è così precisato: *temptationem vero dicit tamquam stadium certaminis ubi vincit homo vel vincitur* («dice tentazione quasi che sia una gara dove uno vince o viene vinto») (le *Adnotationes* sono quasi contemporanee alle *Confessioni*).

10-1. *Quis velit... difficultates?*: potremmo vedere in *molestias* le lotte interiori (cfr. XXIII 34 *nulla interpellante molestia*) e in *difficultates* quelle contro il nemico esterno.

11. *Tolerari... amari*: ecco una nuova tensione. Non amiamo quel che dobbiamo sopportare; poiché Dio lo comanda, dobbiamo gioire di dover sopportare; ma, pur gioiendone, preferiremmo non sopportare. La tensione viene espressa poi in una forma diversa: *prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo*, con l'antitesi rovesciata: *prospera in adversis, adversa in prosperis.* Tra queste diverse tensioni, che accentuano l'idea del combattimento, non vi è un luogo intermedio (*medius locus*) in cui trovare pace. Da qui una conclusione ineluttabile: *temptatio est vita humana... sine ullo interstitio* (senza alcuna tregua). Una via d'uscita si presenterà comunque successivamente, a XXXIX 64 *et vulnera mea magis subinde a te sanari quam mihi non infligi sentio* (cfr. nota a XXXIX 64, 9-11). <

XXIX 40, 1-2. *Et tota spes... tua*: nel frattempo, Agostino non è scoraggiato, perché *spera*: *et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua*. La preghiera che segue è ormai un'espressione di questa speranza. Ma è necessario soffermarsi sul dibattito che essa ha sollevato e più ancora sul suo vero significato.

2. *Da quod iubes et iube quod vis*: questa famosa espressione suscitò la viva reazione di Pelagio, quando la sentì leggere o citare da un vescovo a Roma. Agostino, circa trenta anni dopo (nel 429), racconta l'episodio nel *de dono perseverantiae* (20, 53) *Quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotius, paene cum eo qui illa commemoraverat litigavit* («Quando queste mie parole furono ricordate a Roma da un fratello e collega di episcopato alla presenza di Pelagio, egli non le poté sopportare e poiché le contraddisse in tono molto alterato, quasi litigò con chi le aveva ricordate»). Di che vescovo si tratta e in che data collocare questa violenta controversia? Courcelle 1963 (Appendice III, pp. 559-607; sull'argomento, pp. 576-82) che ha cercato di ricostruire l'epistolario, andato perduto, tra Agostino e Paolino da Nola, ritiene che Agostino abbia inviato a Paolino il decimo libro fin dalla stesura del 401 e che Paolino abbia citato il passo poco dopo, in occasione di uno dei suoi pellegrinaggi annuali a Roma per le celebrazioni dei santi Pietro e Paolo. L'ipotesi è plausibile. Eppure, la discussione avrebbe dovuto mettere in guardia Paolino dall'insegnamento di Pelagio: sappiamo infatti che Paolino veniva sospettato di simpatizzare per il monaco bretone, come lascia intendere la durezza del tono dell'*Ep.* CLXXXVI, indirizzatagli da Agostino e da Alipio nel 417 per premunirlo contro questa dottrina. Quindi, penserei piuttosto a Evodio, vescovo di Uzali e anziano membro della comunità di Ippona (le qualificazioni *fratello e coepiscopo* gli si addicono perfettamente). Evodio si recò infatti a Roma, dove soggiornò per qualche mese dall'estate del 404 alla primavera del 405 (cfr. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* I. *Prosopographie de l'Afrique chrétienne* [303-533], Paris 1982, p. 369). Al suo ritorno in Africa, Evodio poté avere l'occasione di raccontare l'episodio ad Agostino meglio di quanto avrebbe fatto Paolino per lettera. A ogni modo, il dibattito romano deve essere collocato prima della redazione del *de natura* di Pelagio, in cui viene ridimensionata l'importanza della preghiera e contestata la concezione agostiniana di una natura umana *per peccatum debilita et immutata* («fiaccata e trasformata a causa del peccato») (Agostino, *de natura et gratia* 18, 20-20, 22). Non si può esporre, qui, con tutte le sfumature necessarie, la concezione agostiniana del rapporto tra la grazia divina e la libertà umana (ved. gli eccellenti saggi di H. Chadwick, «Providence and the Problem of Evil in Augustine» e di G. Bonner, «The Desire for God and the Need

for Grace in Augustine's Theology», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, rispett. pp. 153-62 e 203-15; in *Les excès de l'intellectus fidei dans la doctrine d'Augustin sur la grâce*, «Nouvelle Revue Théologique» CX 1988, pp. 839-44, ho cercato di fornire anche un'interpretazione del passo del *de correptione et gratia* 12, 38 sul carattere «invincibile» della grazia). Mi limiterò a spiegare brevemente l'espressione sopracitata. Pelagio, per il suo temperamento, ma anche in conseguenza di una formazione intellettuale imbevuta di stoicismo, insiste sulla «forza e qualità della natura umana» (*humanae naturae vim qualitatemque*) e sulla «santità naturale (*naturalis quaedam, ut ita dicam, sanctitas*), che risiede nella cittadella dell'anima» (*Epistula ad Demetriadem* 2 e 4). Agostino, invece, ha sperimentato la propria *infirmitas* (termine che condensa quelli di *mortalitas, ignorantia, difficultas*) e crede di distinguerla anche in ogni uomo; questa *infirmitas*, solo la misericordia di Dio è in grado di guarirla. *Da quod iubes* non significa affatto che la grazia di Dio agisce nell'uomo al posto dell'uomo, ma che questa grazia correggerà la libertà e poi rafforzerà la volontà dell'uomo; questi sarà così in grado di scegliere quello che Dio vuole per lui, cioè il suo vero bene, poi di «volerlo pienamente» e anche di amarlo, *a qualsiasi prezzo*. In un passo del *de spiritu et littera* (scritto nel 413 e dedicato non a un teologo, ma a un laico, Marcellino), Agostino sintetizza molto chiaramente il suo pensiero distinguendolo da quello di Pelagio: *Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adiuvari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat* (Pelagio condivide questi due punti), *accipiat Spiritum sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod Deus est, etiam nunc cum adhuc per fidem ambulatur nondum per speciem* («Noi invece diciamo che la volontà dell'uomo viene soccorsa da Dio, al fine di operare la giustizia, in modo tale che l'uomo, oltre a essere stato fornito, nella creazione, di libero arbitrio e a essere stato istruito su come debba vivere, riceve anche lo Spirito santo, grazie al quale nasce nel suo animo il diletto e l'amore per quel bene sommo e immutabile che è Dio, anche ora quando ancora viene sorretto dalla fede e non è ancora arrivato alla contemplazione») (3, 5; *PL* XLIV, col. 203). Il ruolo della grazia, che viene qui identificata con l'azione dello Spirito santo, non è di sostituirsi alla *voluntas humana*, ma di «convertirla» e di farle trovare un dinamismo di *dilectio* e di *delectatio* che le permetta di superare la sua *infirmitas*. Infatti, continua Agostino, anche se si conosce il bene che bisogna compiere, *nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, caritas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per liberum arbitrium quod surgit ex nobis, sed per Spiritum*

sanctum, qui datus est nobis («se questo non ci diletta e viene amato, non viene realizzato, non viene accolto, non viene vissuto bene. Perché invece sia amato, l'amore di Dio si diffonde nei nostri cuori, non in forza del libero arbitrio che viene da noi, ma grazie allo Spirito santo che ci è stato dato») (*ibid.*, che si rifà a *Ep. Rom.* 5, 5, passo spesso citato in seguito e più di duecento volte in tutta l'opera). Solo allora l'*arbitrium* diventa *arbitrium vere liberum* (*Civ.* XIV 1; *in Iohannis evangelium tractatus* 42, 8-13; *Serm.* CLVI ecc.) e, infine, *liber facit qui libens facit* («fa liberamente colui che fa volentieri») (*de gratia Christi* 13, 14). *Da quod iubes et iube quod vis*, in una traduzione non più letterale, ma fedele al pensiero dell'autore, dovrebbe quindi svilupparsi così: «Dammi il tuo Spirito affinché mi faccia amare quel che tu comandi e trovare in esso la mia gioia; allora, comanda quel che vuoi». Quel che Dio comanda, è la continenza: *imperas nobis continentiam*; e Agostino ricorre a *Sap.* 8, 21 (secondo il testo della sua *Vetus Latina*) per osservare che la continenza non è possibile *nisi Deus det*. Il significato assegnato a questo termine (cfr. Introduzione, p. 175) tradisce un'influenza plotiniana e porfiriana (*Enn.* VI 6, 1; *Aphormai* 11; 37; 40, 7; 41); è possibile individuare questa influenza già nel *de ordine* I 1, 2-3. La *continentia*, presa in questa accezione (di *con-tineo*: «tengo insieme»), ci «ra-ccoglie» (*conligimur*) e ci riporta all'unità (*redigimur in unum*), cioè a Dio stesso. In sintesi, ci unisce a Dio che è amore e ci fa amare: *o amor, qui semper ardes et numquam extingueris* (reminiscenza di *Ex.* 3, 2), *caritas, Deus meus, accende me!* Quel che Dio comanda e che Agostino chiede, è, in definitiva, l'amore.

1. *La «concupiscentia carnis»*

a) La sessualità.

XXX 41, 1-2. *Iubes certe... ambitione saeculi*: la citazione di *1 Ep. Io.* 2, 16 sarà il filo conduttore dell'«esame di coscienza» che costituisce la seconda parte del decimo libro. Sul significato e sulle citazioni di questo passo in Agostino – e negli altri Padri latini –, cfr. W. Thiele, *Vetus Latina* 26, 1. *Epistulae catholicae*, Freiburg 1956-69, pp. 277-81. In *in Iohannis epistulam tractatus* 2, 10-4, pronunciato, forse, il lunedì di Pasqua del 15 aprile 407 (cfr. A.-M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965, p. 41), quindi circa sei anni dopo il decimo libro, Agostino commenta il versetto sostituendo – solo in questo caso – il termine *concupiscentia* con *desiderium*. Per quanto ne so, del fatto non è stata fornita alcuna spiegazione. È probabile che Agostino, nella sua predica, abbia seguito il testo che aveva fatto leggere prima (quindi, quello del lezionario in uso presso la Chiesa di Ippona), a meno che, rivolgendosi soprattutto a nuovi battezzati, ab-

bia inteso evitare il termine *concupiscentia*, a questi non ancora familiare. A ogni modo, non si può dire che Agostino abbia qui corretto il testo sulla base del greco (ἐπιθυμία significa «desiderio», ma anche «concupiscenza»); gli autori latini precedenti, infatti, tra cui Ambrogio e l'*Ambrosiaster*, leggono sempre *concupiscentia*; compare tuttavia *desiderium* nella citazione del versetto in Girolamo, *adversus Iovinianum* I 40. Nel *de vera religione* 38, 69-53, 102, il passo era commentato in relazione alla teoria delle «tre concupiscenze» (*voluptas, superbia, curiositas*), teoria che è presente sia nella filosofia antica che nella Scrittura (cfr. Du Roy 1966, pp. 343-63). Nel decimo libro risulta molto attenuata l'ispirazione da fonti filosofiche, anche se, qua e là, affiorano schemi propri della sapienza antica, del resto volgarizzati. *iubes... ut contineam*: il significato molto ampio assegnato a <
continere a XXIX 40 viene qui ridotto di colpo al significato più ricorrente del termine, la continenza sessuale (Agostino riconduce alla sessualità le eventuali tentazioni del *toccare*). La frase che segue la citazione presuppone un'ellissi: *iussisti ut contineam a concubitu*, dove *concubitus* non può che designare il commercio sessuale *illegittimo*; esso è infatti distinto da *coniugium*, rispetto al quale, come Agostino si limita a dire, Dio ha consigliato *aliquid melius*. Poiché ciò gli è stato dato (*quoniam dedisti*), Agostino ha scelto questo «qualcosa di meglio» ancor prima di diventare *dispensator sacramenti tui*. *Sacramentum* indica l'insieme dei riti liturgici che trasmettono la grazia, in particolare il *battesimo*, di cui il vescovo era l'abituale ministro in quel tempo, e soprattutto l'*eucaristia*, *sacramentum altaris*, in cui la Chiesa riconosce di venir offerta da Cristo in un vero e proprio sacrificio, dove Cristo si unisce a tutte le membra del suo corpo: *multi unum corpus in Christo* (cfr. *Civ.* X 6). In *Conf.* XI, II, il *sacramentum* viene distinto dal ministero della parola.

5-23. *Sed adhuc... esse doleamus*: cfr. Introduzione, p. 176. È il caso di ricordare anche l'analisi psicologica sulla differenza tra il sogno e lo stato di veglia, con le domande che essa pone: sono *lo stesso* nei due casi? Com'è possibile che la *ratio* sia il più delle volte inattiva nel sogno, ma non sempre? Si noterà l'esitazione dei Mss. a proposito di *inconcussus manet* (l. 16); il soggetto di *manet* non può che essere il participio sostantivato *vigilans* («l'uomo allo stato di veglia»); ma *ratio* è anche il soggetto dei verbi *clauditur* e *sopitur*. Si osservi poi l'antitesi *nos/in nobis*, che segna la *distantia* tra i due stati e permette alla *conscientia*, nel senso morale del termine, di trovar riposo (*requiem*), nonostante il dolore (*doleamus*) causato da quanto è avvenuto di notte.

42, 24-41. *Numquid... victoriam*: cfr. Introduzione, pp. 176-7. Agosti- <
no chiede di essere liberato dai «sogni turpi». Nel frattempo (*nunc tamen*), gioisce di quanto gli è stato già concesso, gioia che si accompagna al *tremor* (cfr. IV 6), si lamenta di rimanere «incompiuto» (*in-*

consummatus) e spera che Dio perfezionerà le sue misericordie (*perfecturum te in me misericordias tuas*) sino alla *pacem plenariam*, che si realizzerà, tuttavia, solo nella vita celeste (cfr. *1 Ep. Cor.* 15, 54).

b) Il gusto.

XXXI 43, 1-12. *Est alia... vocantur*: questo capitolo, in cui Agostino si esamina a proposito del mangiare e del bere, è piuttosto confuso. La successione delle idee non si delinea con chiarezza; alcuni incisi rimangono oscuri. Nel suo insieme dal brano affiora un pessimismo nei riguardi del corpo, pessimismo ampiamente condiviso dalle diverse scuole filosofiche di età ellenistica: platonismo, neopitagorismo, stoicismo. La lettura dei filosofi o anche i colloqui con il medico Vindiciano (*Conf.* IV, III 5; VII, VI 8) hanno consentito sicuramente ad Agostino di avere conoscenza di questa saggezza antica. In Plutarco, *de tuenda sanitate* 6-7, (ed. J. Defradas, J. Hani e R. Klaerr, *Oeuvres morales* II, Paris 1965, pp. 105-9), per esempio, troviamo l'equivalente dei termini che Agostino impiega in questo paragrafo: *necessitas* (τὸ ἀναγκαῖον), *suavitas* (τὸ ἡδύ), *voluptas* (ἡδονή), ma anche il principio generale secondo cui non si deve mangiare senza aver fame o bere senza aver sete, né andar oltre «il normale appetito»; infatti, «quel che è piacevole non conviene alla nostra natura che nella misura in cui contribuisce a nutrirci». Per una giusta interpretazione del capitolo, occorre tener conto di questo contesto culturale, senza tuttavia dimenticare che Agostino è visibilmente mosso da un'ansia di «purismo» morale, che lo porta a moltiplicare gli scrupoli di coscienza.

2-5. *cotidianas ruinas... sempiterna*: Agostino ricorda dapprima la vita eterna, in cui i bisogni corporali saranno eliminati e in cui all'*indigentia* subentrerà una *satietas mirifica*, non appena il corpo corruttibile sarà rivestito di incorruttibilità (cfr. *1 Ep. Cor.* 15, 53).

5. *Nunc autem... necessitas*: nel tempo presente, si verifica un conflitto tra la *necessitas* di nutrirsi e la *suavitas* (la dolcezza, il piacere che il «buon gusto» dei cibi provoca). Agostino, allora, si difende dalla *suavitas* con il digiuno e l'ascesi.

8. *et dolores... pelluntur*: l'espressione, preceduta solo da una virgola nelle edizioni di Verheijen e di Skutella, non è in sintonia con i due incisi precedenti. Il passo risulterebbe più chiaro se si collocasse un punto dopo la citazione di *1 Ep. Cor.* 9, 27 e due punti dopo *pelluntur*. L'espressione *et dolores mei voluptate pelluntur* (con l'antitesi *dolores-voluptas*) introduce, di fatto, un altro argomento: la fame e la sete sono «dolori» che, come la febbre, possono portare alla morte se non vengono guariti con il rimedio degli alimenti (*alimentorum medicina*; cfr. XXXI 44); una riflessione analoga si trova in *En. ps.* CII 6, in cui Agostino commenta il v. 4 del salmo che legge così: *qui redimit de corruptione vitam tuam*. Gli alimenti sono a disposizio-

ne (*praesto sunt*), perché il creatore ha posto la terra, l'acqua e il cielo al servizio dell'uomo, come doni destinati ad alleviarne l'*infirmitas* (*ex consolatione... nostrae infirmitati*). Di conseguenza, quel che era un flagello (*calamitas*), cioè le *cotidianae ruinae* e i *dolores*, prende il nome di *deliciae*. L'espressione *calamitas deliciae vocantur* (il verbo al plurale si deve all'attrazione dell'attributo *deliciae*; cfr. Gibb-Montgomery 1907, nota *ad loc.*) risponde così a *dolores... voluptate pelluntur* e i due assunti racchiudono il passo inglobandolo in sé. Così intese, queste frasi connotano un aspetto positivo della disamina sulle tentazioni del gusto e possono rientrare nella *confessio laudis*. Questa è l'interpretazione della maggioranza dei traduttori. Ma si deve ammettere la possibilità di un'altra spiegazione, di significato contrario. Si potrebbe, infatti, tradurre l'ultimo inciso considerando *deliciae* come soggetto e *calamitas* come predicato nominale: «e le delizie sono chiamate flagello». In questo caso, il passo assumerebbe una connotazione *negativa*: è vero che i *dolores* sono scacciati dalla *voluptas*, ma è proprio questa *voluptas* a rappresentare un pericolo; in altre parole: è possibile abusare dei «doni» del Signore. Questa seconda interpretazione sembrerebbe accordarsi meglio con XXXI 44.

44, 13-4. *Hoc me docuisti... accedam*: *hoc me docuisti* non presenta nessun rinvio alla Scrittura, contrariamente a quel che avverrà nei paragrafi 45 e 46 (il riferimento individuato da Verheijen a *Ps.* 70, 17 non è pertinente, perché il *docuisti* di questo versetto non ha attinenza alla questione presente); il passo più vicino potrebbe essere *Eccli.* 38, 4, dove, però, *alimenta* e *medicamenta* non sono associati; quindi, si tratta piuttosto di un insegnamento interiore.

14-30. *ad quietem satietatis... nondum stat*: il paragrafo 44 riprende il precedente, rispetto al quale propone in più una complessa analisi dove si intrecciano psicologia e giudizio morale. Il passaggio dal bisogno alla sazietà (*satietas* non implica un eccesso; è «quel che basta») si accompagna pericolosamente a un «godimento» (*tamquam pedisequa periculosa iucunditas*), che, spesso, rischia di prevalere (*plerumque praeire conatur*). È difficile trovare la misura (*modus*), perché quel che è *sufficiente* per la salute è *troppo poco* per il piacere (*quod saluti satis est, delectationi parum est*). Non sappiamo dove si ferma il soddisfacimento dei bisogni fisici e dove inizia la voluttà, sempre eccessiva. Questa incertezza autorizza «la povera anima» a cercare un *patrocinium excusationis*, per cedere alla *voluptas* con la scusa della salute. Agostino dichiara, allora, di lottare contro queste tentazioni e sottopone a Dio i suoi ondeggiamenti (*aestus meos*), perché non è ancora in grado di prendere, in merito, una ferma decisione (*quia consilium mihi de hac re nondum stat*).

45, 31. *Audio vocem... Dei mei*: compare, qui, un esplicito *comandamento* divino (*Ev. Luc.* 21, 34), il che spiega, forse, la differenza tra *audio* e *docuisti* del paragrafo 44.

32-55. *Ebrietas... quod vis*: Agostino ammette di non cedere più all'ubriachezza (*ebrietas*), ma talvolta all'ingordigia (*crapula*); chiede di esserne liberato. Il seguito del paragrafo, è una *confessio* del potere della grazia: è per opera della grazia che Agostino non è stato mai un bevitore (*ebriosus*), è per opera della grazia che altri uomini sono diventati sobri. L'ammissione della debolezza umana, con l'esempio del figliol prodigo, e una nuova invocazione, *da quod iubes...*, richiamano la citazione di *1 Ep. Cor.* 1, 31 (*qui gloriatur in Domino glorietur*), che diventerà successivamente il leitmotiv degli scritti antipelagiani (essa, in particolare, inquadra il passo, pieno di delicatezza, del *de correptione et gratia* 12, 38).

46, 59-67. *Docuisti me... temptatione*: il paragrafo inizia con una serie di passi tratti da Paolo che, in una prospettiva non rigorista, possono essere una guida per il comportamento del cristiano in materia di cibo. Agostino conosce tali insegnamenti (*didici haec*) e ne loda il maestro (*magistro meo*); ma non per questo si sente tranquillo, perché teme non l'impurità del cibo (*obsonii*), ma quella del desiderio (*cupiditatis*).

68-77. *Noe... improbari*: serie di *exempla* tratti, a eccezione di uno, dall'Antico Testamento: i primi ammettono una più elastica valutazione del comportamento descritto, mentre i secondi (Esaù, Davide, le tentazioni di Cristo nel deserto, il popolo ebreo) suggeriscono la possibilità di un pericolo. I passi scritturistici qui raccolti risultano molto diversi da quelli presenti in Girolamo (*adversus Iovinianum* II 15), tratti in prevalenza dall'Antico Testamento; in Agostino non troviamo più la proibizione della carne e del vino, che Girolamo impone ai «perfetti» (*ibid.* II 6-7).

47, 87-8. *quia et imperfectum eius... oculi tui*: citazione adattata di *Ps.* 138, 16; alcuni Mss. riportano *meum* invece di *eius*, sia perché i copisti, in prevalenza monaci, non hanno voluto ammettere un'imperfezione in Cristo, sia perché hanno ripreso questo versetto nella forma in cui lo cantavano. Ma bisogna leggere *eius*, come osservano i Maurini rinviando a *En. ps.* CXXXVIII 23. In *En. ps.* CXXXVIII 21, come nel nostro passo (*numerans me inter infirma membra corporis sui*, «annoverandomi tra le membra malate del suo corpo»), Agostino, infatti, mette la frase in bocca a Cristo, che parla *a nome delle membra del suo corpo*, ma riferisce subito tale *imperfectum* di Cristo nelle sue membra a Pietro, che «esita» durante la passione, come, pure, a tutti gli apostoli, che restano imperfetti sino alla resurrezione. Da qui si sviluppa questa riflessione simile a quella del no-

stro paragrafo (stessa citazione finale), ma leggermente più ottimistica: *Non timeant imperfecti, tantum proficiant... quantum in ipsis est. Cotidie addant, cotidie accedant; tamen a corpore Domini non recedant, ut in uno corpore et in his membris compaginati possint mereri de se dictam esse vocem istam: «imperfectum meum viderunt oculi tui, et in libro tuo omnes scribentur»* («Non temiamo i non perfetti, soltanto progrediscano... per quanto ne sono capaci. Aggiungano ogni giorno qualcosa, si avvicinino ogni giorno di più; comunque non si allontanino dal corpo del Signore, così che, compaginati in un solo corpo e in queste membra, possano meritare che vengano riferite a loro queste parole: "i tuoi occhi hanno visto la mia imperfezione e tutti saranno scritti nel tuo libro"»); cfr. Gibb-Montgomery 1907, nota *ad loc.*

c) L'odorato.

XXXII 48, 1. *De inlecebra... nimis*: il significato di *inlecebra* (derivato probabilmente da *in-licet*) è generalmente peggiorativo: «seduzione»; *odor* invece è impiegato in senso positivo: «profumo»; il verbo *satago*, contrazione di *satis ago*, è raro: «affannarsi molto», «lottare in una situazione difficile». Agostino riconosce di «non aver lottato troppo» contro le tentazioni dell'odorato; ma teme di sbagliarsi; cfr. Introduzione, p. 177.

d) L'udito.

Anche il capitolo sull'udito, come quello sul gusto, è molto complesso. La riflessione di Agostino gioca infatti su quattro registri che si intrecciano: 1) l'udito stesso (*soni, vox, vox atque cantus*); 2) l'*affectus* interiore (*cor, religiosius et ardentius, flamma pietatis, affectus spiritus nostri, occulta familiaritas*); 3) il significato intelligibile (*eloquia tua, sententiae, sancta dicta, mens, ratio*); 4) il giudizio di valore (*dignitatis locum, honor, proprios modos, saepe me fallit, pecco*). Risulta inoltre difficile cogliere la costruzione logica di molte frasi, così come il significato di alcune congiunzioni che le introducono (*dum*; *cum ita... cum non ita*).

XXXIII 49, 1-2. *Voluptates... liberasti me*: cfr. Introduzione, p. 177.

2-3. *in sonis... eloquia tua*: si tratta soprattutto dei salmi e degli inni cantati durante le celebrazioni liturgiche. Subito viene stabilita una distinzione tra i *soni*, il canto *ascoltato*, e le parole divine che li *animant*; lo stesso più avanti: *cum ipsis sententiis quibus vivunt*.

3-4. *cum suavi... cantantur*: non è una voce qualunque, ma una voce «melodiosa ed esercitata» (*artificiosa*: «educata con arte»; ved. *En. ps.* XXXII 1, 8, in cui si parla del canto «davanti a un artista» e del canto davanti a Dio). La frase si riferisce ai salmi: i versetti erano cantati da un solista (un *lettore*, che talvolta sceglieva i salmi; cfr.

Serm. CCCLII 1) e la gente rispondeva con un ritornello, per esempio *Venite adoremus et prosternemur ei...* per il salmo 94 (cfr. *Serm.* CLXXVI 1). La Chiesa di Ippona doveva disporre di parecchi «solisti», le cui voci avevano un diverso valore musicale. Quanto agli inni, probabilmente gli ambrosiani, erano cantati in coro da tutti i fedeli (*Conf.* IX, VII 15 *fratrum concinentium vocibus et cordibus*).

4-7. *aliquantulum... congruentem*: Agostino confessa di indugiare < troppo sulla bellezza della voce (*aliquantulum adquiesco*); tuttavia non vi resta così avvinto da non potersi riprendere, quando lo voglia (*non quidem ut haeream, sed ut surgam, cum volo*). Malgrado tutto, gli sembra che «i suoni» abbiano diritto a una certa considerazione (*nonnullius dignitatis locum*), ma stenta a trovare quella che sia proprio conveniente (*congruentem*). Dal che nascono in lui due opinioni opposte (*aliquando... aliquando*), su cui si sofferma. Nei due casi, esprime un apprezzamento positivo e uno negativo: il che spiega la complessità della sua riflessione.

8-18. *Aliquando... sentio*: talvolta (primo *aliquando*), gli sembra di attribuire ai suoni, cioè alla qualità del canto, più rispetto di quanto loro convenga (*plus... honoris... quam decet*), cosa che si verifica quando pensa (*dum... sentio*) che la qualità del canto (*cum ita cantantur*, cioè *suavi et artificiosa voce*; *quam... non ita*, cioè una voce senza armonia) aggiunge alle parole sante (*ipsis sanctis dictis*) un dinamismo affettivo che muove *religiosius et ardentius... in flammam pietatis*. C'è dunque, e Agostino lo ammette, una segreta corrispondenza (*nescio qua occulta familiaritate*) tra la qualità del canto e della voce (*proprios modos in voce atque cantu*) e le emozioni dello spirito (*affectus spiritus nostri*), con le quali accogliamo gli *eloquia divina*. Ma – e qui Agostino passa da un lessico affettivo o emozionale a uno intellettuale e morale (*affectus*, *spiritus*, sono distinti da *mens* e *ratio*) –, teme di venire ingannato dalla *delectatio carnis*, che rischia di indebolire «il nerbo» della *mens* (*cui mentem enervandam non oportet dari*); in questo caso, infatti, i *sensi* non seguono la *ratio*, come dovrebbero, ma la precedono e la guidano (*praecurrere ac ducere*). È nell'accettare questo disordine che Agostino pecca, colpevole di non accorgersene subito (*ita in his pecco non sentiens et postea sentio*).

50, 19. *Aliquando autem*: la seconda opinione è ispirata in particolare < dal timore di essere ingannato dalla *delectatio carnis*, timore che Agostino considera eccessivo (*immoderatius cavens*); esso, tuttavia, lo conduce, benché raramente (*valde interdum*), all'idea di rinunciare, da parte sua e di tutta la Chiesa, al canto dei salmi.

20-1. *melos... suavium*: *melos* (al singolare; lezione di Verheijen che segue i Mss. CDO) significa *melodia*, *canto*. In *Ep.* CI 3 a Memorio (padre di Giuliano di Eclano), Agostino afferma di aver progettato di completare i sei libri del *de musica* (di cui invia a Memorio il se-

sto), che trattano unicamente del *ritmo*, con altri sei sul *melos*, ma la *curarum ecclesiasticarum sarcina* lo ha distolto. A sostegno di questa seconda opinione Agostino invoca una testimonianza che ricorda di aver sentito attribuire spesso ad Atanasio di Alessandria (*saepe mihi dictum commemini*). Si tratta evidentemente di una tradizione orale, di cui poté avere conoscenza nel 388, in occasione della sua visita dei monasteri romani che vivevano *Orientis more* (*de moribus ecclesiae catholicae* 33, 71); sappiamo, infatti, che Atanasio, all'epoca del suo secondo esilio (339-346), si era recato a Roma. Negli scritti del vescovo alessandrino, non troviamo alcuna precisa indicazione sul modo di cantare i salmi. L'*Epistula ad Marcellinum* 27-9 non vi fa allusione (cfr. H.J. Sieben, *Athanasius über den Psalter*, «Theologie und Philosophie» XLVIII 1973, pp. 169-71). Gibb e Montgomery rinviano tuttavia a *de fuga* 24, in cui Atanasio racconta il seguente episodio: nel momento in cui le truppe di Siriano invasero la basilica, «presi posto sul trono e ordinai al diacono di *leggere* (ἀναγιγνώσκειν) un salmo e alla gente di partecipare rispondendo: *perché eterna è la sua misericordia*» (si tratta quindi di *Ps.* 135); cfr. *Deux apologies*, a cura di J.-M. Szymusiak, Paris 1987 (*SCh* LVI bis), pp. 234-5. Il passo non contraddice quanto Agostino riferisce delle istruzioni di Atanasio: *tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti* («faceva intonare il lettore del salmo con una modulazione di voce tanto leggera da riuscire più vicina al parlare che non al cantare»); cioè una lettura con modulazione molto lieve, una sorta di «recitativo».

26. *Verum tamen cum reminiscor*: Agostino si ricorda qui delle emozioni provate a Milano all'epoca della sua preparazione al battesimo e della scoperta della fede cristiana nella sua totalità (cfr. *Conf.* IX, VI 14); ancora adesso percepisce la stessa emozione (*et nunc ipsum*) non per il canto in sé (*non cantu*), ma per le *parole cantate*, se sono intonate *liquida voce et convenientissima modulatione*; riconosce così «la grande utilità» di questa istituzione ecclesiastica. Tuttavia si mostra esitante, perché mantiene la consapevolezza del conflitto tra «piacere» ed «effetto salutare»; non considera la sua opinione definitiva (*inretractabilem*), benché gli appaia giustificata dal vantaggio che ne può trarre «uno spirito più debole», che può essere condotto dal «diletto delle orecchie» al sentimento di un'autentica devozione. <

35. *Tamen cum mihi accidit*: le frasi precedenti esprimevano un giudizio di valore generale. Qui, Agostino parla per sé stesso (*mihi*) e confessa di peccare (*poenaliter me peccare confiteor*) quando si lascia commuovere più dal canto che dalle parole. L'esitazione di Agostino e la sua oscillazione tra opposti sentimenti si spiegano forse con l'esasperato dualismo della sua antropologia. Al limite, si può dire che Agostino sia consapevole della stretta corrispondenza tra le facoltà

sensibili e le facoltà intellettive dell'uomo (l'impiego di termini come *cor*, *affectus*, *pietas* ne è l'indizio), ma tema sempre di cedere troppo al corpo e alla sensibilità, e di spezzare così lo slancio dello spirito. In una *Enarratio* di difficile datazione, ma, forse, una delle prime a essere predicate, esprime un punto di vista più equilibrato: *Scienter autem cantare, naturae hominis divina voluntate concessum est... Nos autem, qui in ecclesia divina eloquia cantare didicimus, simul etiam instare debemus esse quod scriptum est: beatus populus qui intelligit iubilationem* (*Ps.* 88, 16). *Proinde, carissimi, quod consona voce cantavimus, sereno etiam corde nosse ac videre debemus* («Cantare con consapevolezza è stato concesso dalla volontà di Dio alla natura umana... Noi, che abbiamo imparato a cantare in chiesa parole divine, dobbiamo sforzarci di realizzare ciò che sta scritto: "Beato il popolo che comprende il canto di giubilo". Perciò, carissimi, ciò che abbiamo cantato con voce concorde, dobbiamo anche apprenderlo e conoscerlo con cuore sereno») (*En. ps.* XVIII 1; cfr. *En. ps.* CXLV 1 *deliciae spiritus nostri divina cantica*, «i canti divini sono la delizia del nostro spirito»). È implicito che l'attenzione al *canto* deve sempre accompagnarsi alla ricezione dell'insegnamento degli *eloquia divina*. Agostino annuncia così la famosa massima della *Regula Benedicti* (19, 7) *sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae* («dedichiamoci alla salmodia in modo che la nostra mente sia in sintonia con la nostra voce»). Una risposta di Agostino alle domande del laico Gianuario (*Ep.* LV 18, 34) suggerisce tuttavia un'altra motivazione: opponendosi ai donatisti che, nella manifestazione del loro entusiasmo (letteralmente: «le loro ebbrezze»), cantavano in modo rumoroso non solo salmi, ma anche cantici *humano ingenio compositos* – disturbando, talvolta, così le celebrazioni della vicina basilica cattolica –, «la maggior parte dei membri della Chiesa africana» si mostrava più esitante (*pigriora*) sull'importanza del canto e raccomandava di intonare sobriamente (*sobrie*) inni e salmi. L'*Ep.* LV è generalmente datata al 400; è quindi di poco precedente al decimo libro.

37-8. *Ecce ubi sum... pro me flete*: il finale del paragrafo 50 è una ripresa della preghiera di Agostino, alla quale invita i suoi lettori ad associarsi, trovandosi nell'incertezza di giudicarsi correttamente. Ma, a dire il vero, questa incertezza manifesta piuttosto gli scrupoli di un uomo che, particolarmente sensibile alla bellezza estetica, teme di veder compromesso il suo slancio verso Dio, se indugia in essa.

e) La vista.

Ved. Introduzione, pp. 178-9, dove sono stati messi in luce i punti essenziali. Agostino non prova, nei riguardi della vista, gli stessi dubbi interiori che sente per il gusto e l'udito. Il testo è chiaro e non presenta difficoltà di interpretazione.

XXXIV 53, 43-4. *sacrifico... meo*: Verheijen opta, con ragione, per la lettura *sacrifico laudem sanctificatori meo* (Skutella: *sacrificatori*); Eugippio offre la prova principale (cfr. Verheijen 1981, pp. XXVI-XXVII). Spesso Agostino attribuisce a Dio l'appellativo di *sanctificator*, per esempio in *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* II 3, 1, passo ripreso successivamente nel *de octo Dulcitii quaestionibus* 6, 2; in un solo caso parla di Cristo che «sacrifica» per i nostri peccati (*in Iohannis epistulam tractatus* 9, 2 *litatorem, sacrificatorem*).

44-5. *pulchra traiecta... veniunt*: nella sua brevità, questa frase è suggestiva: *traiecta* suggerisce che la bellezza delle opere, la cui fonte prima è la bellezza divina, viene *trasmessa* da questa fonte alle *manus artificiosas* che le *realizzano* (*artificiosa*: «che lavora con arte, che produce un'opera d'arte»; cfr. XXXIII 49, l. 3 *artificiosa voce*) attraverso le *animae*; viene usato il termine *anima* piuttosto che *animus* o *mens* per inglobare tutte insieme le facoltà sensibili, razionali e attive (per raggiungere Dio, è stato necessario superare proprio l'*anima* in queste diverse *vires*). Viene così riconosciuto un valore estetico all'opera delle *mani*. <

47. *operatores et sectatores*: sono gli artisti stessi e gli uomini che amano le opere d'arte perché in grado di apprezzarle con gusto, a rischio di disperdersi, talvolta, *in deliciosas lassitudines*: si potrebbe pensare ai collezionisti che non si stancano di visitare musei o di discutere sul valore delle opere.

47-8. *inde trahunt... utendi modum*: *approbare* significa esercitare il giudizio di valore (qui di valore estetico) sulla bellezza delle opere, in base alla percezione dell'armonia, della *misura* (*modus*): questo giudizio di valore si attua sempre con un riferimento segreto alle *rationes sempiternae* in quanto *regulae*, norme di questo giudizio (cfr. nota a X 17, 14-5). Il significato di *utendi* va stabilito sulla base dell'opposizione che ricorre solitamente in Agostino tra *frui* e *uti* (cfr., per esempio, *de diversis quaestionibus LXXXIII* 30; *Doctr.* I 4-5, su cui ved. *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Milano 1994, p. XVII sgg.): per l'uomo, solo Dio e i valori divini devono essere oggetto del *frui*; le realtà inferiori sono oggetto dell'*uti*, nella misura (*modus*) che conviene a ciascuna. Lo sbaglio dei cultori profani della bellezza è proprio di «goderne» trascurando la bellezza divina che ne è la fonte. Ad Agostino, tuttavia, la sensibilità al valore estetico sembra una forma nobile dell'*uti*, a condizione che sia accompagnata dalla lode di Dio (cfr. *supra* l. 43 *etiam hinc tibi dico hymnum*).

2. *La «concupiscentia oculorum» o «curiositas»*

XXXV 54, 9. *concupiscentia oculorum... appellata est*: Agostino passa, adesso, alla seconda tentazione, chiamata in *1 Ep. Io. concupiscen-* <

tia oculorum. Esordisce osservando che essa è *multiplicius periculosa*. Si tratta, infatti, di una tentazione che inerisce all'*anima* (*inest animae*), di un abuso della conoscenza, benché la si ottenga sempre con i sensi fisici. Nel caso delle tentazioni propriamente «carnali», il peccato consiste nella soddisfazione che procurano le sensazioni e nel piacere sregolato che ne risulta: *in delectatione omnium sensuum et voluptatum*. Nel caso, invece, della *concupiscentia oculorum*, la colpa va ben oltre: al di là della sensazione stessa, essa consiste nella ricerca di un'*esperienza* (che, come vedremo, supera e stravolge l'ordine naturale): *experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata*. Il guasto che ne segue è ben definito dai termini della frase, in cui possiamo distinguere quattro elementi: 1) la bramosia (*cupiditas*, sostantivo dal significato sempre peggiorativo), 2) l'inutilità o, quanto meno, la vanità (*vana*), 3) l'avidità della ricerca (*curiosa*), 4) infine, il mascherarsi di questa esperienza sotto i nomi di *conoscenza* e di *scienza*. In definitiva, la *concupiscentia oculorum* è la ricerca vana e illegittima di uno *pseudosapere*. L'espressione scritturistica è poi giustificata dal ruolo privilegiato degli occhi nella conoscenza sensibile: *oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes*. Di conseguenza, il verbo *videre*, di per sé pertinente solo alla conoscenza ottenuta con gli occhi, viene riferito, nel linguaggio corrente, alle cognizioni acquisite con gli altri sensi: *vide quid sonet, vide quid oleat*, ecc. La *generalis experientia sensuum* prende così il nome di *concupiscentia oculorum*, ma nella sua forma corrotta. Nei paragrafi successivi, Agostino la designerà con il termine di *curiositas*. Recentemente, questo termine è stato oggetto di numerosi studi che ne considerano il significato nella lingua latina e, in particolare (ad eccezione dello studio di Lancel), in Agostino. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, pp. 148-55, 278-83, 350-2, 455-62; *Retractatio*, Paris 1949, pp. 683-6; H.J. Mette, «Curiositas», in *Festschrift Bruno Snell*, München 1956, pp. 227-35; A. Labhardt, *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, «Museum Helveticum» XVII 1960, pp. 206-24; H. Blumenberg, *Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, «REAug» VII 1961, pp. 35-70 (articolo fondamentale); R. Joly, *Curiositas*, «Antiquité Classique» XXX 1961, pp. 5-32; S. Lancel, *Curiositas et préoccupations spirituelles chez Apulée*, «Revue de l'Histoire des Religions» CLX 1961, pp. 25-46. Ved. anche i passi raccolti da Schwering, *ThlL* IV, coll. 1489-95 (*curiose, curiositas, curiosus*). *Curiositas* è l'equivalente del greco περιεργία, ma anche di πολυπραγμοσύνη, πολυμαθία (Mette, Labhardt, Blumenberg), termini che connotano rispettivamente l'idea di un «lavoro a fianco dell'oggetto», di un'«attività» o di un «sapere» spiegati in tutti i sensi, in modo disordinato. Il latino *curiositas* è impiegato per la prima volta da Cicerone (*ad Att.* III 12, 2), ma non compare più nei testi soprav-

vissuti prima di Apuleio (le *Metamorfosi*, o *Asino d'oro*, riservano largo spazio al tema). L'influenza di Apuleio su Agostino viene valutata in modo diverso da Labhardt, Joly e Blumenberg, ma è innegabile: l'*Asino d'oro* viene esplicitamente menzionato in *Civ.* XVIII 18 e P. Courcelle (1963, pp. 101-7) ne ha scoperto alcune reminiscenze testuali nelle *Confessioni*; inoltre, i diversi oggetti della *curiositas* di cui tratta Agostino coincidono in parte con quelli che si trovano in Apuleio (*miracula*, *magia*, *teurgia*). Secondo *ThA*, si contano centotto occorrenze di *curiositas* nell'opera di Agostino, settantatré di *curiosus* (inclusi il comparativo e il superlativo), sei di *curiose*, quattro di *curiosissime*.

55, 22-3. *voluptatis... curiositatis*: viene distinta in modo più chiaro <
(*evidentius*) la *voluptas* dalla *curiositas*. La *voluptas* ricerca le percezioni gradevoli offerte dai cinque sensi: *pulchra*, *canora*, *suavia*, *sapida*, *lenia*. La *curiositas* va oltre, ricercando le percezioni sgradevoli, non per procurarsi questo fastidio in sé (*molestiam*), ma per un «desiderio malsano» (*libidine*, termine solitamente di senso peggiorativo già nel latino classico; cfr. *ThlL* VII, coll. 1330-7) di avere un'esperienza e di conoscere (*experiendi noscendique*). Gli esempi che seguono mostrano che queste esperienze escono dall'ordinario e tentano anche di modificare il corso naturale della realtà, addirittura di forzare la potenza divina o di appropriarsene indebitamente.

27. *laniato cadavere*: il primo esempio si riferisce all'attrazione che suscita la vista di un cadavere dilaniato, forse quello di un uomo assassinato, sul quale l'omicida si è accanito con violenza. Nonostante l'orrore che una tale vista dovrebbe suscitare (*quod exhorreas*), la gente accorre, manifesta tristezza e impallidisce; teme di vedere in sogno il cadavere e si comporta come se qualcuno l'avesse spinta a venire a vedere quello spettacolo o come se una voce avesse trasformato l'orrore in bellezza (*pulchritudinis ulla fama*). La curiosità morbosa è sottolineata dall'ironia velata di questi ultimi assunti.

32. *in spectaculis*: il secondo esempio riguarda gli *spectacula*. Altri <
passi permettono di definire l'estensione del termine *spectacula*: in primo luogo, indica gli spettacoli pubblici (per esempio, i giochi circensi, cui alludono numerose *Enarrationes*; cfr. A.-M. La Bonnardière, *Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409*, «RechAug» XI 1976, pp. 71-5), in cui si presentavano al popolo *miracula*, cioè «cose stupefacenti» (*miracula* non ha sempre il significato teologico di «miracolo»), incomprensibili per lo spettatore medio, ma realizzate con mezzi artificiali, con «macchine creatrici di illusioni»; in *Civ.* XXI 6, Agostino impiega il sostantivo greco μηχανήματα proprio in riferimento alle illusioni ottenute *humanis artibus... ut ea qui nesciunt opinentur esse divina* («con artifici umani... in modo che chi non lo sa, crede che siano di origine

divina»). Ma si tratta anche degli spettacoli offerti da diversi illusionisti; il *de vera religione* (49, 94) descrive con compiacimento l'attenzione, ispirata dalla *curiositas*, che gli spettatori rivolgono ai gesti di un *prestigiator* per scoprirne, se possibile, i trucchi: *ipsum... praestigiatorem... diligenter intuentur, et cautissime observant; et si eluduntur, quia sua non possunt, illius delectantur scientia qui eos eludit* («tengono gli occhi addosso al prestigiatore... e lo osservano molto attentamente; e se sono ingannati, poiché non possono trar diletto dalla propria abilità, lo traggono dall'abilità di chi li inganna»). Anche il teatro rientra nell'ambito degli *spectacula* (cfr. *Conf.* X, XXXV 56): nel 407, commentando i versetti che ci interessano (*in Iohannis epistulam tractatus* 2, 13), Agostino enumera in modo più esauriente gli oggetti della *curiositas*: *iam quam late patet curiositas? In spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis ipsa est curiositas. Aliquando etiam tentat servos Dei, ut velint quasi miraculum facere, tentare utrum exaudiat illos Deus in miraculis* («quanto largamente spazia la curiosità? È presente negli spettacoli, nei teatri, nei riti diabolici, nelle arti magiche, nei malefici. A volte tenta anche i servi di Dio, che vogliono quasi fare miracoli, tentare se Dio li esaudisce in quei miracoli»; qui, il termine *miracula* è impiegato in significato teologico).

32-5. *ad perscrutanda... cupiunt*: il terzo esempio concerne gli *operta naturae*. La lezione *operta*, già dei Maurini e ripresa da Verheijen (cfr. Verheijen 1981, p. XXXIII), è sicuramente preferibile a *operata* di Skutella; essa si fonda su buoni Mss. del IX secolo (CDO) ed è la sola coerente al contesto: si tratta, infatti, di presunti «segreti» della natura, qualora la natura sia fuori della nostra portata (*quae praeter nos est*; cioè fuori dal sapere di cui possiamo disporre normalmente; cfr. *infra*), segreti la cui conoscenza non serve a niente e che cerchiamo per sé stessi (*quae scire nihil prodest et nihil aliud quam scire homines cupiunt*). In *Civ.* XXI 8, Agostino parla, nello stesso significato, di *monstra*, *ostenta*, *portenta*, *prodigia* che attribuisce, in prevalenza, all'azione dei demoni. Sono i *sacramenta diaboli* del passo sopracitato. La condanna della *curiositas* che si rivolge agli *operta naturae* non si estende allo studio oggettivo della natura, nella misura in cui essa non è *praeter nos*, e neppure al sapere scientifico. Al contrario, Agostino dimostra un rispetto, piuttosto raro tra i Padri della Chiesa, verso i sapienti e le scienze del suo tempo. In *Conf.* V, III 3-5, ricorda le sue letture «dei filosofi» (*multa philosophorum legeram*; Agostino, infatti, come indica il contesto, designava così i libri di astronomia); le conoscenze che ne ha tratto, in particolare sulla data precisa delle eclissi di sole e di luna, gli hanno permesso di denunciare le immaginazioni della cosmologia manichea (cfr. P. Cambronne, in *Sant'Agostino, Confessioni* II, Milano 1993, p. 209 nota a V, III 4, 23). Agostino rimprovera ai sapienti solo di non «ricercare religiosa-

mente» (*non... religiose quaerunt*), a causa del loro orgoglio e della loro curiosità (qui, nel senso di desiderio di sapere fine a sé stesso): di conseguenza, non si danno a Dio che ha dato loro l'intelligenza (V, III 4) e ignorano il suo verbo, grazie al quale sono stati fatti *ea quae numerant et ipsos qui numerant* (V, III 5). Considerazione e rispetto per il sapere scientifico si manifestano in particolare nei primi due libri del *de Genesi ad litteram*. Agostino sa che alcuni uomini, anche non cristiani, hanno acquisito sugli astri, sul ciclo degli anni e delle stagioni, sulla natura degli animali, delle piante e delle pietre, una serie di conoscenze che considerano fondate *certissima ratione vel experientia*; quindi, bisogna evitare a tutti i costi di suscitare la loro derisione con affermazioni inesatte su questi argomenti, quasi che si basassero sulla Scrittura (I 19, 39). A proposito del «movimento del cielo», Agostino evita di pronunciarsi perché gli impegni del ministero gli impediscono ricerche lunghe e delicate e dunque si accontenta di soluzioni provvisorie (II 10, 13; cfr. A. Solignac, in *BA* XLVIII 1972, pp. 600-1 nota complementare 9). La sua interpretazione delle «acque sopra il cielo» è ancora più indicativa: dopo aver ricordato la teoria dell'evaporazione come soluzione provvisoria, finisce per dire che bisogna credere all'esistenza di queste acque, ma che non si può precisare *quoquo modo et qualeslibet aquae ibi sint* («comunque e quali che siano quelle acque là») (II 5, 9; cfr. pp. 593-8 nota complementare 7). Com'è noto, Galileo si baserà su testi di questo tipo per rivendicare l'autonomia della scienza nella *Lettera a Cristina di Lorena*, granduchessa di Toscana (1615); cfr. F. Russo, *Lettre de Galilée à Christine de Lorraine*, «Revue d'Histoire des Sciences» XVII 1964, pp. 331-66.

36-8. *artes magicas... desiderata*: quarto esempio di *curiositas*; si tratta delle *artes magicae* (che anche Apuleio condannava) e, nell'ambito della stessa religione, del «tentare Dio» chiedendogli *signa et prodigia* non per ottenere la salvezza di un uomo (*salutem*, a differenza di *sanitatem*, potrebbe indicare anche la *salvezza* dell'anima); è quest'ultimo aspetto che assimila la «tentazione di Dio» alla magia (cfr. *in Iohannis epistulam tractatus* 2, 13-4, in cui la terza tentazione di Gesù nel deserto è interpretata nello stesso significato). <

56, 39-40. *immensa silva... dispulerim*: Agostino esamina il suo comportamento in fatto di curiosità. La scelta della metafora è felice: per gli antichi, la foresta (*silva*) evocava le imboscate dei briganti, l'assalto di belve, il pericolo di perdersi, la difficoltà di aprirsi un cammino, l'oscurità. In questa foresta, Agostino ha operato molti tagli e sgombrato il cuore (i verbi *praeciderim* e *dispulerim* risultano particolarmente appropriati alla metafora), ma lo ha fatto tramite la grazia che gli è stata concessa (*sicuti donasti me facere, Deus salutis meae*). Il congiuntivo perfetto (*praeciderim*, *dispulerim*) dopo *ecce* è inusitato

nel latino classico; l'*attamen* che segue ci porterebbe a interpretare *ecce* nel significato di *etsi*; è meglio tuttavia conservare il valore avverbiale di *ecce* o di quasi-preposizione con *multa* e spiegare i congiuntivi con una sfumatura di difficoltà o di incompletezza: «ho potuto tagliare e sgombrare molte cose, ma ne restano ancora». Risulta così più chiara l'espressione ripetuta *quando audeo dicere*: *quando*, congiunzione interrogativa, reca una sfumatura di indeterminatezza: «quando potrò osare di dire?». La vita quotidiana, in cui tanti oggetti attirano l'attenzione nel turbine e nel tumulto (*circumquaque... circumstrepant*), impedisce ad Agostino di credersi al riparo da ogni curiosità.

45-7. *iam theatra... detestor*: Agostino ammette di essersi liberato dalle curiosità che potrebbero arrecare gravi danni alla sua vita spirituale e ai suoi doveri di vescovo: il teatro (e quindi anche gli spettacoli), il corso degli astri, l'evocazione degli spiriti (*responsa... umbrarum*), tutti i *sacrilega sacramenta* (termini che comprendono probabilmente le pratiche teurgiche, le τελεταί, che Agostino rimprovera a Porfirio in *Civ.* X 9-10; cfr. nota a XLII 67, 1). Non di meno confessa che il nemico cerca ancora di distoglierlo dal servizio umile e semplice (*humilem famulatum ac simplicem*), suggerendogli talvolta di chiedere un *signum* (un miracolo); non è necessario intendere *famulatum* nel senso di servizio «di schiavo» (ved. *BA* XIII 1962, p. 243); sono i due epiteti del termine a essere sottolineati: *humilem* e *simplicem*; quest'ultimo evoca la purezza di cuore e di intenzione, l'assenza di ogni «doppiezza» nel servire Dio esclusivamente per Dio stesso (cfr. *de sermone Domini in monte* II 1).

50-1. *Sed obsecro... castam*: *rex* designa senza dubbio Cristo, indicato qui come re umile, quello che Pilato presenta ai Giudei legato e flagellato (*Ev. Io.* 19, 14); *patriam Hierusalem* si riferisce evidentemente alla Chiesa, alla Chiesa celeste, ma anche alla comunità dei santi ancora in pellegrinaggio (cfr. *Conf.* X, IV 6 *civium meorum et mecum peregrinorum*), anch'essa *simplicem et castam* (cfr. 2 *Ep. Cor.* 11, 2; *Ep. Eph.* 5, 26). Ricorrendo a questa duplice mediazione, Agostino intende distinguersi dai sacerdoti del culto pagano, che cercano, invece, di porre la divinità al servizio degli uomini; chiede, infatti, con insistenza di resistere sempre di più alla tentazione di esigere un *signum*. Al contrario, la sua preghiera per la salute (o la salvezza) di un uomo risponde a tutt'altra intenzione (*alius multum differens finis... intentionis meae*): essa si conforma in anticipo alla volontà di Dio, il quale concede di accettarla (*te faciente quod vis das mihi et dabis libenter sequi*: altra forma del *da quod iubes et iube quod vis*). <

57, 56-72. *multis minutissimis... incipio*: Agostino confessa quindi le sue «curiosità quotidiane» che, il più delle volte, si rivolgono a oggetti insignificanti e disprezzabili (*in... multis minutissimis et con-*

temptibilibus rebus): inizia con l'ascoltare chi racconta banalità per non offenderli, ma poi finisce per sentirsi interessato; indugia su spettacoli futili: un cane che insegue una lepre (non più al circo, ma in viaggio; sulla *venatio* nei giochi circensi, cfr. *En. ps.* CXLVII 2), una lucertola che inghiotte mosche, un ragno che le avvolge nella tela. Non prende alla leggera queste tentazioni, per quanto appaiano innocenti ai nostri occhi: la prima è riuscita a distrarlo da una *magna cogitatio*, indizio che Agostino si concentrava nelle sue riflessioni anche viaggiando a cavallo. Se non intervenisse un monito divino a scuotere la sua debolezza, il suo spirito si infiacchirebbe nella vanità (*vanus hebesco*). Nell'azione di questi *parva animalia* finisce, forse, per ammirare «il creatore e l'ordinatore di ogni cosa», ma è da Dio che avrebbe dovuto iniziare.

73. *talibus vita mea plena est*: la frase preannuncia l'analoga osservazione che comparirà a proposito dell'*ambitio saeculi* (XXXVI 59-XXXVII 60). Degli oggetti che provocano queste distrazioni il nostro cuore è il *conceptaculum*: è un termine raro (cfr. Plinio il giovane, *Ep.* II 115; XI 138) dal significato più forte di *receptaculum*: il prefisso *con-* suggerisce che il cuore è in un rapporto di complicità con i pensieri che lo occupano. La cosa più grave è che distrazioni di tal sorta intervengono a disturbare la preghiera e Agostino sottolinea l'opposizione tra l'attenzione che merita il colloquio con Dio e la futilità di questi pensieri: *dum ad aures tuas vocem cordis intendimus... nugatoriis cogitationibus res tanta praeciditur*. Ritroviamo in questo passo gli scrupoli già notati a proposito del cibo e del canto liturgico, indizi di un «purismo» morale e religioso: innamorato sempre dell'ideale, Agostino vorrebbe che il suo spirito e il suo cuore fossero completamente assorbiti dal pensiero e dal servizio di Dio; da qui rinnova l'affermazione della sua speranza nella misericordia divina: *una spes mea magna valde misercordia tua*. Eppure, il candore stesso delle sue confessioni sembra apportare una sottile nota di ironia.

3. *L'«ambitio saeculi» o «superbia»*

XXXVI 58, 1. *Numquid etiam hoc*: *hoc* è spiegato dalla causale *quoniam coepisti mutare nos*. Questa volta, Agostino fonda la sua speranza sulla sua esperienza personale: la misericordia di Dio gli è nota (*nota*, lezione di Skutella e di Verheijen, preferibile a *tota* dei Maurini) grazie al *cambiamento* che Dio ha iniziato a operare in lui. Dio lo guarisce (*sanas*: al presente, perché questa guarigione è l'oggetto della seconda parte del decimo libro) in primo luogo (*primitus*) dalla tendenza a giustificarsi (*a libidine vindicandi me*); da qui la speranza che Dio lo guarirà da tutti gli altri suoi peccati e malattie spirituali (*ceteris* rafforza *omnibus*). Agostino ricorda a questo proposito i vv. 3-5 di

Ps. 102, che leggeva così: *qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis; qui sanat omnes languores tuos; qui redimit de corruptione vitam tuam; qui coronat te in miseratione et misericordia; qui satiat in bonis desiderium tuum* («[Dio] che è clemente con tutte le tue malvagità, che guarisce tutte le tue malattie, che riscatta dalla corruzione la tua vita, che ti premia con commiserazione e misericordia, che sazia di bene il tuo desiderio»); cfr. *En. ps.* CII 5. Secondo A.-M. La Bonnardière (*Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409*, «RechAug» XI 1976, pp. 52-90); il suo contenuto offre molte analogie con il decimo libro: la lode di Dio per la creazione, i *languores animae* e il «medico divino», i giochi circensi; compare anche un lungo monito contro la *superbia* (20-4).

8-9. *qui compressisti... superbiam meam*: *comprimo* significa «ridurre premendo», «soffocare»; si potrebbe tradurre: «schiacciasti». *a timore tuo*: la preposizione *a* sottolinea l'impiego di *timore* come ablativo strumentale (cfr. Gibb-Montgomery 1907, nota *ad loc.*): «per effetto del tuo timore». Questa costruzione è stata probabilmente suggerita da *Ps.* 118, 120, dove Agostino leggeva: *confige clavis a timore tuo carnes meas* (*En. ps.* CXVIII 25, 6); Agostino spiega questo versetto (di cui discute il testo ricorrendo al greco) con *Ep. Gal.* 6, 14 *mihi absit gloriari nisi in cruce Domini...*, che è anche una denuncia dell'orgoglio; *superbia* equivale ad *ambitio saeculi* (*in Iohannis epistulam tractatus* 2, 13: *ambitio saeculi superbia est*); il termine *superbia* non compare più nel seguito del libro.

9. *mansuefecisti*: questo raro verbo, che significa in primo luogo «ammansire», suggerisce qui l'idea di un piegarsi della *cervix* al giogo dei comandamenti divini; la nuca resa così docile dalla grazia non è più la *dura cervix* spesso rimproverata agli Israeliti nella Legge e nei Profeti (*Ex.* 32, 9; 33, 3-5; *Deut.* 10, 16; *Is.* 48, 4; *Ger.* 7, 26; 17, 23; 19, 15; ecc.).

9-10. *Et nunc... est mihi*: Agostino legge così *Ev. Matth.* 11, 30 *iugum enim meum lene et sarcina levis* (cfr. *Serm.* LXX 1-2, dove il commentario impiega anche *suave*).

59, 13-6. *Sed numquid... potest*: i Maurini ricollegano questa frase al paragrafo 58; collocano, infatti, alla fine di essa, un punto interrogativo. Fanno così iniziare il paragrafo 59 con le parole *Timeri et amari velle* e, mettendo una semplice virgola dopo *quod non est gaudium*, considerano che la fine della frase sia *misera vita est et foeda iactantia*. Sono del resto i Maurini ad aver introdotto la suddivisione in numeri o paragrafi, sovrapponendola a quella in capitoli. Pius Knöll sembra che sia stato il primo a far iniziare il paragrafo 59 da *Numquid etiam*; tale divisione non compare nella sua edizione del 1896 (*CSEL* XXXIII), in cui non tiene conto della ripartizione in paragrafi, ma è presente nell'*editio minor* (Lipsiae 1898, più volte ristampata), in cui

Knöll segna i numeri, ma non fa alcuna allusione al cambiamento introdotto rispetto ai Maurini. Le edizioni critiche successive seguono la suddivisione di Knöll; De Labriolle e Skutella sembrano i soli a segnalare la differenza in apparato critico. È vero che i Maurini modificano la divisione di edizioni a loro precedenti (per esempio, l'edizione di Erasmo e quella dei Lovaniensi presentano lo stesso testo delle edizioni critiche recenti). La differenza tra questi due modi di suddividere il testo non tocca il significato generale, ma ha la sua importanza per un'interpretazione dettagliata. La suddivisione dei Maurini ha il vantaggio di collegare il *tertium genus temptationis* alla *superbia*, di cui il paragrafo 58 parla in un senso generale, mentre le sue manifestazioni concrete saranno studiate nel prosieguo: *timeri et amari velle, laudes, vana gloria, placere sibi de se*; inoltre, la frase isolata *misera vita est... iactantia* trova una giusta spiegazione se collegata alle parole precedenti. Al contrario, *hoc quoque tertium... genus* si comprende meglio nell'altra divisione, perché *hoc* si riferisce a quanto segue, cioè a *timeri et amari velle*.

13-4. *Domine... dominaris*: *typhus*, semplice trascrizione del greco <
τῦφος, che significa «fumo», «vapore», in Agostino designa di solito la vanità che «si gonfia», più che l'orgoglio in senso stretto: cfr. *Conf.* III, III 6 *gaudebam superbe et tumebam typho* (col termine *orgoglio*, oggi, indichiamo il vanto di qualità *reali*, mentre con *vanità* quello di qualità *apparenti* o *senza valore*). Solo Dio esercita il suo dominio *sine typho*, perché è il *solus verus dominus* e non ha *dominus* al di sopra di lui. Questa osservazione, benché fatta incidentalmente, è importante per capire l'idea agostiniana di Dio: l'assoluta trascendenza e indipendenza di Dio lo pongono al di sopra della *libido dominandi* (*Conf.* III, VIII 16; *Civ.* XIX 14 *dominandi cupiditas*) e garantiscono così la completa gratuità della creazione, della provvidenza e della grazia.

15-6. *numquid... vita potest*: anche se non si colloca dopo *potest* un punto interrogativo come fanno i Maurini, la domanda verte effettivamente su tutte le forme dell'*ambitio saeculi*, e la risposta sarà negativa: l'uomo "non smette" di essere minacciato da questa tentazione, perché il diavolo lo spinge a farsi uguale a Dio.

16-7. *timeri... ab hominibus*: l'espressione, che, come vedremo, si lega all'idea di autorità, ha una portata più vasta delle *laudes* di cui Agostino tratterà in seguito. La colpa, in questo ambito, deriva dal fatto che cerchiamo il timore e la stima degli uomini solo per trovarvi una gioia falsa (*gaudium, quod non est gaudium*). È soprattutto in questo che consiste la *foeda iactantia*, di cui Agostino descrive subito il pericolo spirituale: la *foeda iactantia* è il principale ostacolo (*vel maxime*) che ci impedisce di amare Dio e di provare per lui un timore casto (il tema del *timor castus* ritorna spesso in Agostino; ricordiamo soltanto *in Iohannis epistulam tractatus* 9, 4-8). Ecco perché (*ideoque*)

Dio tiene testa agli orgogliosi e concede la grazia agli umili (*1 Ep. Pet.* 5, 5 ed *Ep. Iac.* 4, 6, che riprendono *Prov.* 3, 24 LXX; *Ps.* 17, 8.14).

22-3. *humanae societatis... ab hominibus*: la società umana esige tuttavia degli *officia* (il termine significa sia le «cariche» che i «doveri»), in cui è necessario essere amati e temuti dagli uomini (*amari* precede qui *timeri*); cfr. *Civ.* XIX 18, dove l'autorità, a diversi livelli, è giustificata dal dovere di *consulere* («prendere delle decisioni», ma anche di «badare a», «prendersi cura di»): *imperant enim qui consulunt*. Ma il nemico della nostra *beatitudine* – beatitudine intesa, in primo luogo, come benessere della città terrena –, il diavolo, cerca di pervertire questa necessità e, quindi, il legame tra autorità e servizio, tendendo ovunque i lacci delle lodi umane: *euge, euge*; il riferimento principale è *Ps.* 69, 3, che Agostino commenta così (*En. ps.* LXIX 5) *Avertantur statim erubescentes qui dicunt mihi: euge, euge. Duo sunt genera persecutorum: vituperantium et adulantium. Plus persequitur lingua adulatoris quam manus interfectoris* («Si allontanino subito vergognandosi quelli che mi dicono: "bene, bene". Due sono i generi di chi perseguita, quelli che biasimano e quelli che adulano. La lingua dell'adulatore è più persecutrice della mano di chi uccide»). Questa *Enarratio* viene datata tra il 397 e il 405 da A.-M. La Bonnardière, *Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à l'occasion de fêtes des martyrs*, «RechAug» VII 1971, pp. 73-104; è quindi contemporanea alle *Confessioni* (troveremo più avanti altre allusioni a questo salmo). Il diavolo agisce così perché, nel momento in cui raccogliamo queste lodi, ci facciamo prendere incautamente (*incaute capiamur*), al punto da trovar piacere nell'essere amati e temuti non per Dio, ma *al posto* di Dio (*non propter te sed pro te*). Il suo scopo, come nella tentazione della prima coppia umana, il cui racconto è sullo sfondo di questo brano, è di farci condividere il suo orgoglio e, quindi, anche il suo castigo.

29-30. *qui statuit... in aquilone*: *aquilo*, il nord, viene interpretato, in *En. ps.* XLVII 3 (dove è analogamente citato *Is.* 14, 13), come la sede da cui il diavolo dominava i gentili finché Cristo non li ha liberati.

31. *tenebrosi frigidique*: i due aggettivi sono richiesti da *aquilo*, punto cardinale opposto alla luce e da cui proviene il freddo (cfr. *Adnotationes in Iob* 38, 24, anch'esse contemporanee alle *Confessioni*, in cui Agostino afferma che i libri sacri non parlano mai *in bono* dell'*aquilo quia inde lux est remotior*). L'espressione *perversa et distorta via imitanti* ricorda l'imitazione perversa di Dio (*Conf.* II, VI 13-4) e anche la definizione dell'*iniquitas* come *detortae in infima voluntatis perversitas* (VII, XVI 22).

32. *pusillus... sumus*: questa citazione di *Ev. Luc.* 12, 32 contrappone l'umiltà dei servi di Dio alla servitù di coloro che si fanno sedurre dal diavolo. *tu nos posside*: il riferimento a *Is.* 26, 13 viene

spiegato da Verheijen (1981, p. LXXIX) col tenore di questo versetto nella *Vetus Latina* letta da Agostino.

32-3. *Praetende alas tuas*: evoca numerosi riferimenti ai salmi: 16, 8; 35, 8; 56, 2; 60, 5; 62, 8; ved. soprattutto *En. ps.* LX 6.

34. *propter te... in nobis*: l'espressione si addice precisamente a un vescovo, il quale può essere amato, ma *propter te*; al contrario, non bisogna temere il vescovo, ma la parola di Dio, di cui egli è nunzio; un'espressione simile è già impiegata in *Ep.* XXII 1, 5 *Deus in nostro sermone timeatur* (la seconda parte della stessa *Epistula*, 2, 7-8 è anche una riflessione sugli onori e le lodi). Le lodi degli uomini sono tuttavia inutili: colui che è lodato dagli uomini, quando Dio lo biasima, non sarà né difeso né liberato da essi nel tempo del giudizio e della condanna.

36-8. *Cum autem... benedicitur* è una citazione di *Ps.* 9, 24, ma <
trasposta in forma negativa, il che rende la frase oscura. Agostino cita il versetto così: *peccator laudatur in desideriis animae suae, et qui iniqua gerit benedicitur* (*En. ps.* IX 21). Verheijen scrive *benedicetur* seguendo i Mss. OCD (cfr. Verheijen 1981, p. XLI nota 48), che, a suo giudizio, riprendono la lezione dell'archetipo da lui supposto. Va comunque preferita la lezione *benedicitur*, indicativo presente, che concorda bene con *laudatur*, riportato dalla maggior parte dei Mss., tra cui S. In sostanza, si afferma questo: chi si compiace di essere lodato per un dono ricevuto da Dio merita invece il biasimo *se ama più il dono del donatore*; cfr. *in Iohannis epistulam tractatus* 2, 12: la sposa che ama il suo sposo per l'anello ricevuto in dono non ama in realtà lo sposo, ma l'anello.

XXXVII 60, 2-3. *Cotidiana fornax... lingua*: la massima, nonostante il parere di Verheijen, non è un adattamento di *Prov.* 27,21, che Agostino legge in altro modo: *probatio argenti et auri ignis; vir autem probatur per os laudantium eum* (cfr. *En. ps.* LXIX 5). Il riferimento è piuttosto a *Sap.* 6,3 (citato nello stesso brano: *tamquam aurum in fornace probavit eos*; gran parte di questa *Enarratio* verte, del resto, sul problema della tentazione delle lodi e riprende spesso *euge, euge* del paragrafo 59). Dio, quindi, anche in materia di lodi, comanda la *continentia*, il che spiega la ripetizione del *da quod iubes et iube quod vis*, preghiera che si accompagna al *gemitus cordis* e ai *flumina oculorum*.

9-10. *a voluptatibus... a curiositate*: Agostino insiste sulla difficoltà di trovare un sicuro criterio di giudizio per questo tipo di tentazioni (ved. Introduzione, p. 180). Per quanto riguarda la *concupiscentia carnis* e la *curiositas*, possiamo verificare la sincerità delle nostre intenzioni dalla reazione che si accompagna alla privazione accidentale o volontaria del loro oggetto. Lo stesso vale per le ricchezze, che rientrano nelle tre concupiscenze: se l'*animus* non riesce a rendersi ben

conto (*persentiscere*, verbo raro, impiegato tuttavia da Lucrezio, III 250) di quale sia il suo atteggiamento nei confronti delle ricchezze, possiamo rinunciarvi per metterci alla prova. Ma, per sottrarsi alla lode, bisognerebbe vivere *male... et tam perdite atque immaniter, ut nemo nos noverit, qui non detestetur*. Il che sarebbe una *dementia* inammissibile. Agostino è lungi dal concepire la spiritualità dei «pazzi per Cristo» o del «terzo grado di umiltà» di Ignazio di Loyola (cfr. Th. Špidlík-F. Vandenbroucke, «Fous pour le Christ», in *Dictionnaire de Spiritualité* V 1964, coll. 752-70). Poiché la *laudatio* si accompagna di solito (*comes et solet et debet esse*) a una vita buona, non vi si può rinunciare; questa impossibilità elimina il criterio della privazione per valutare l'atteggiamento interiore nei confronti delle *laudes*.

61, 25-6. *Quid igitur... laudibus?*: dopo queste considerazioni più generali sul pericolo delle lodi, Agostino si chiede che cosa debba rimproverarsi a questo riguardo. Anche qui mescola l'analisi del comportamento alla ricerca di principî o di reazioni concrete che permettano di giudicarlo. Ma questa duplice preoccupazione, una volta di più, rende complessa la struttura del passo. Agostino confessa di compiacersi delle lodi (*delectari me laudibus*). Ma stempera subito questa confessione, affermando di trarre più piacere dalla verità (*veritas* indica la realtà di quel che è lodato) che dalle lodi in sé, che possono essere false o inopportune. Se dovesse scegliere tra l'essere lodato per la sua follia o per i suoi errori e l'essere biasimato per la sua costanza nella verità, saprebbe cosa scegliere (*video quid eligam*). Non vorrebbe nemmeno che la lode ricevuta da altri accrescesse la gioia (*gaudium*) del bene che è in lui. Ma riconosce – seconda confessione – che questa lode la aumenta, mentre il biasimo la diminuisce. La consapevolezza di questa *miseria* si accompagna a una nuova *excusatio*, di cui lascia a Dio il giudizio. <

35-6. *continentiam... iustitiam*: interviene a questo punto un nuovo elemento: la *iustitia*, virtù complementare della *continentia*. Essa introduce il problema del rapporto con il prossimo, che Dio comanda anche di amare (è l'unico passo dell'esame di coscienza in cui si tratta dell'amore del prossimo). Agostino crede che l'oggetto della sua gioia, del suo diletto (*delectari*), sia il progresso o la speranza di progresso (*de provectu aut spe*) del prossimo, quando il prossimo lo loda con cognizione di causa (*bene intellegentis*); all'opposto, si rattrista per il male di chi biasima una cosa che ignora o che è buona. Agostino, infatti, si dispiace delle lodi se sono indirizzate a quel che disapprova in sé (*in quibus mihi ipse displiceo*) o se sono eccessive rispetto a qualità secondarie (*bona minora et levia pluris aestimantur, quam aestimanda sunt*). Ma come sapere (*unde scio*) se questa reazione è imposta dall'utilità del prossimo (*quia illius utilitate mo-* <

veor) o, invece, dalla gioia che egli prova nel vedere che quanto di sé gli piace, piace ugualmente agli altri (*quia... et alteri placent*)? Del resto, non è sé stesso che sente lodato, quando un altro loda quel che gli dispiace. Da qui l'incertezza sulla sua reazione alle lodi: *ergone de hoc incertus sum mei?*

62, 52. *Ecce... veritas, video*: la verità divina, cui Agostino si riferisce <
sempre, offre un principio chiaro: devo esser sensibile alle lodi *non... propter me, sed propter proximi utilitatem*. Ma Agostino non riesce a capire se per lui sia davvero così: *utrum ita sim, nescio* (nuova confessione di un *quid nesciam*). Infatti, *minus mihi in hac re notus sum ipse quam tu* (cfr. già V 7). Nonostante ciò, Agostino si interrogherà *diligentius* ricorrendo a un criterio più concreto: la sua reazione al biasimo o all'ingiuria (*contumelia*) di cui è oggetto il prossimo. Cerca così di capire se è roso (*magis mordeor*) più dal biasimo o dall'ingiuria che colpiscono la sua persona rispetto a quelli di cui è vittima il prossimo. Non sa rispondere: *an et hoc nescio?* E, aggiunge, anche se lo sapessi, resterebbe il fatto che posso sbagliarmi (*me seducam*) e non fare la verità *coram te in corde et lingua mea*. Può solamente pregare che gli sia evitata questa pazzia (*insania*), «affinché "la mia bocca non sia per me l'olio del peccatore per ungere il mio capo"». Agostino riferisce così alla sua esperienza *Ps.* 140,5, di cui offre un commento all'incirca nello stesso periodo: *Quid est oleum peccatoris non impinguabit caput meum? Non crescat caput meum de adulatione. Falsa laus adulatio est; falsa laus adulatoris, hoc est oleum peccatoris... Amate ergo argui a iusto in misericordia; nolite ergo amare laudari a peccatore cum inrisione* («Che significa "l'olio del peccatore non profumerà il mio capo"? Il mio capo non s'innalzi per l'adulazione. L'adulazione è lode falsa; lode falsa da parte dell'adulatore, questo è l'olio del peccatore... Abbiate perciò caro essere rimproverati dal giusto con misericordia e non vogliate aver caro essere lodati dal peccatore con irrisione») (*En. ps.* CXL 13; predicata a Ippona tra il 397 e il 405, come l'*Enarratio in psalmos* LXIX, secondo A.-M. La Bonnardière, *Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à l'occasion de fêtes des martyrs*, «RechAug» VII 1971, pp. 73-104. Aggiungiamo che altri indizi, su cui non possiamo soffermarci in questa sede, ci inducono ad avvicinare queste due *Enarrationes* al periodo in cui furono scritte le *Confessioni*). Questa distinzione tra *laudes* e *adulatio* chiarisce meglio il paragrafo 61. È utile, a questo punto, elencare i criteri di giudizio morale che Agostino impiega a proposito delle lodi: 1) cercare il timore e l'amore degli uomini per Dio e non al posto di Dio; 2) gioire della lode non per il dono, ma per il donatore (XXXVI 59); 3) gioire più della verità che della lode (XXXVII 61); 4) accettare la lode per l'utilità del prossimo e non per sé stessi; 5) reagire allo stesso modo alla lode di cui è oggetto il prossimo e a quella rivol-

ta a noi (XXXVII 62). In definitiva, tutti questi criteri si riferiscono alla *purezza di intenzione*, che si basa sull'amore di Dio e sull'amore del prossimo; è esclusa ogni forma di egoismo o di egocentrismo. Ma i dubbi di Agostino si spiegano con la difficoltà di verificare con precisione questa purezza di intenzione.

XXXVIII 63, 1. *Egenus... sum*: questo versetto è tratto di nuovo da *Ps.* 69,6 (più che da *Ps.* 108,22, al quale rinvia Verheijen). In *En. ps.* LXIX 8 – come si è visto, cronologicamente vicina alle *Confessioni* –, Agostino cita *Ep. Phil.* 3,12-4 e aggiunge: *ille* (= *Paulus*) *dicit nondum se perfectum, et tu iam de perfectione gloriaris* («quello dice di non essere ancora perfetto, e tu già meni vanto della tua perfezione»). La frase che compare subito dopo *quaerens misericordiam tuam, donec reficiatur defectus meus et perficiatur usque in pacem* ricorda proprio le parole di Paolo (come le legge Agostino, in una versione più vicina al greco): *non quod... iam perfectus sim...; ego me non arbitror apprehendisse...; secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis* («non perché io... sia già perfetto...; non credo di avere già raggiunto il premio...; proteso a ciò che è avanti, corro per conseguire il premio della chiamata celeste»).

1-2. *melior... mihi*: si oppone a *sermo autem ore procedens et facta, quae innotescunt hominibus*: l'umile confessione dei propri peccati, fatta in segreto, vale di più della parola e delle azioni, note a tutti. L'*occultus gemitus* (possibile reminiscenza di *Ps.* 37,9-10 *rugiebam a gemitu cordis mei...*) invoca, infatti, la misericordia divina che guarisce l'imperfezione di Agostino; invece, «la parola e le azioni» – cui, tuttavia, non può rinunciare in quanto vescovo (cfr. nota a XLIII 70,30-1) – lo espongono alla tentazione *ab amore laudis*.

6-11. *privatam... gloriatur*: l'*amor laudis* tende a ricondurre (*contrahit*) i consensi richiesti (*emendicata suffragia*: formula che si trova anche in un editto imperiale datato al 385; cfr. *Codex Theodosianus* IX 1,15) all'esaltazione della nostra eccellenza personale (*ad privatam quandam excellentiam*). L'*amor excellentiae propriae* (*privatus* è l'equivalente di *proprius*) è la caratteristica essenziale della *superbia* (cfr. *Serm.* CCCLIV 6; *de Genesi ad litteram* XI 15,19, in cui la *superbia* viene identificata con la *avaritia* radicale). Diventando così *suae potestatis amatrix*, l'anima si allontana da Dio perdendo, allo stesso tempo, il proprio valore (*Serm.* CXLII 3). Agostino riconosce di subire questa tentazione e aggiunge una riflessione sottile e profonda: quando si rimprovera di cedervi (*cum... in me arguitur*), il disprezzo della vanagloria dissimula paradossalmente una gloria ancora più vana (*saepe de ipso vanae gloriae contemptu vanius gloriatur*)!

XXXIX 64, 1-2. *Intus etiam... temptationis malum*: si tratta del compiacimento di sé (*placere sibi de se*), diverso dall'amore di sé che, con <

le dovute riserve, si colloca nell'*ordo dilectionis* (cfr. *Doctr.* I 23,22-27,28). Questo *malum* si trova dentro di noi (*intus* ripetuto); a causa sua, diventano vani (*inanescunt*, verbo raro, di cui si serve anche Ammiano Marcellino, *Historia* XXIII 6,86) anche coloro che sono indifferenti alle lodi altrui. Chi si compiace di sé non può che dispiacere a Dio, e questo per tre ragioni: considera buone cose che non lo sono; vede in questi beni non l'effetto della grazia, ma l'effetto dei propri meriti; infine, anche se riconosce i doni della grazia, non si rallegra del fatto che questa sia concessa per il bene comune (*socialiter*), ma invidia quella che è data agli altri; tale sembra essere il significato dell'ultimo assunto, oscuro per la sua concisione: *non... socialiter gaudentes sed aliis invidentes eam*. L'espressione preannuncia già la distinzione dei *due amori*, trattata successivamente in *de Genesi ad litteram* XI 15,19 (*alter socialis, alter privatus*) e nella celebre frase di *Civ.* XIV 28 *Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam... amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui* («Perciò due amori hanno prodotto due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio, la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé, la città celeste»).

9-11. *vides... sentio*: «l'esame di coscienza» si conclude con una <
frase che esprime al tempo stesso il timore di Agostino di fronte al pericolo delle tentazioni (*vides tremorem cordis mei*) e la fiducia nella guarigione che Dio gli concede subito (*vulnera mea magis subinde a te sanari*); sulla difficoltà di comprensione – e di traduzione – dell'ultima frase, cfr. Introduzione, pp. 180-1. L'insieme del commento della seconda parte del libro consente tuttavia di coglierne meglio il significato: sono sicuramente molteplici i pericoli delle tentazioni (*in his omnibus... periculis*) e i tormenti (*laboribus*) che comporta il resistere alle loro seduzioni; eppure, la speranza nella misericordia divina (*una spes misericordia tua valde magna*, formula spesso ripresa) finisce per dominare il dolore delle ferite di cui Agostino ha piena coscienza e di quelle che non riesce a distinguere: «Quanto alle mie ferite, sono più sensibile (*magis... sentio*) alla guarigione che tu mi concedi subito che al fatto di non vedermele infliggere».

Conclusione

Come è stato già osservato (Introduzione, pp. 181-3), Agostino, negli ultimi capitoli, riassume la sua duplice ricerca di Dio e di sé; al contempo, si eleva: la conoscenza di Dio sfocia nella contemplazione (XL 65) e la confessione delle debolezze (XLI 66) si conclude con un rendimento di grazie (XLIII 69-70). Tra Dio e l'uomo peccatore è tuttavia necessario un mediatore, da cui XLII 67-XLIII 68.

XL 65, 1. *Ubi... veritas*: il tema Dio-verità, che ha un posto importante nel decimo libro, è implicito già in I 1: *cognoscam... sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam...* Poiché Dio ama la verità, la verità, nell'uomo, deve essere il riflesso della verità divina. È la verità a dire che il cielo e la terra non sono Dio (VI 10); essa è percepita nelle nozioni intellettuali (X 17); essa è il criterio della *vita beata* (XXIII 33-4), la cui idea era presente nella *memoria* ancor prima che Dio fosse «conosciuto» (XXVI 37). Il tema risulta meno sottolineato nella seconda parte: è implicitamente individuabile nei precetti biblici che regolano il giudizio in materia di cibo e bevanda (XXXI 44-6), negli *eloquia* che animano i canti liturgici (XXXIII 49), nella *lux* che dà agli oggetti visibili un significato spirituale (XXXIV 52); la verità umana è esplicitamente menzionata a proposito delle *laudes* (XXXVI 59). A XL 65, Agostino afferma che questa verità era presente nel corso della sua ricerca, *docens quid caveam et quid appetam, cum ad te referrem... visa mea... teque consulerem*. Benché non sappia l'ebraico, Agostino ritrova come per istinto il significato del termine *èmèt* nel linguaggio sacro: «consistenza», «solidità», «fermezza» in Dio, e, sul piano umano, «fede», «autenticità della vita». <

3. *teque consulerem?*: nel latino classico (cfr. *ThlL* IV, coll. 576-94 *consulo... consulto*), il verbo *consulere* significa, in senso proprio, «deliberare insieme» (talvolta con sé stessi); in senso traslato: «badare a», «provvedere a», «prendere provvedimenti», «curarsi di»; per un giurista, significa «rispondere alle domande» del cliente che lo «consulta» (in *consulere* c'è quindi l'idea di una *reciprocità*). In *Serm.* CCCIX 6, in occasione di una festa di san Cipriano, Agostino allude al monito che il proconsole rivolge al martire: *consule tibi* («provvedi a te»); e indica il duplice significato del verbo: *consulit enim qui consilium vel impertit vel quaerit* («provvede infatti sia chi dà il consiglio sia chi lo cerca»). L'espressione *teque consulerem* suggerisce l'idea di una *consultatio* che, in un dialogo particolare (cfr. *supra* X 17), avviene tra lo spirito umano e la verità divina; la risposta data dalla verità non va intesa come un'illuminazione improvvisa, ma come il frutto di una riflessione che «riferisce» gli *inferiora visa* dell'uomo, con tutte le incertezze che essi comportano, alle *rationes sempiternae* presenti nella *memoria* e rese esplicite dalla *cogitatio*. Un valido modello di questo «dialogo» è offerto dalla lunga ricerca sul tempo (*Conf.* XI, X 12-XXIX 39), in cui la riflessione intellettuale è intercalata da preghiere in cui si chiede la luce (senza che si possa dire che le soluzioni di Agostino sono, in senso stretto, «ispirate»!). Sarebbe auspicabile uno studio su *consulere* e i suoi derivati in Agostino; tale ricerca sarebbe oggi facilitata da *ThA* che, purtroppo, non distingue nettamente i lemmi *consul* e *consulo*, di cui molte forme sono identiche. *Lustravi mundum foris*: il verbo *lustrare*, il cui significato originario è di «purificare», significa anche «perlustrare», «passare in

rassegna» (in questa accezione, *lustrare* sembra mantenere la connotazione della «luce» delle torce usate per «passare in rassegna» un manipolo di soldati per la purificazione); a l. 9, Agostino impiega il verbo più concreto: *peragravi omnia*. Il paragrafo 65 riprende brevemente i diversi momenti della ricerca di Dio all'inizio del libro: il mondo percepito con i sensi, i sensi stessi, la memoria e il suo contenuto.

7. *consideravi et expavi*: questo versetto del *Cantico d'Habacuc* 3,2 è già citato in *Conf.* VII, XXI 27, dove si riferiva all'incarnazione e alla passione di Cristo in opposizione alle speculazioni dei *libri platonicorum*; qui, si riferisce alla creazione; in *Civ.* XVIII 32, Agostino lo citerà di nuovo, con il resto del *Cantico*, come esempio della *praecognitae ac repentinae salutis hominum ineffabilis admiratio* («ammirazione ineffabile della salvezza dell'uomo, preconosciuta eppure improvvisa»); un'altra citazione compare in *En. ps.* CXVIII 27,1 (commento di *Ps.* 118,129). Le citazioni delle *Confessioni* non sono menzionate da A.-M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana. Les Douze Petits Prophètes*, Paris 1963, p. 35.

7-8. *nihil... sine te*: l'espressione non è così chiara come sembra. <
Senza dubbio significa che non è possibile discernere le opere di Dio senza Dio (*sine te*), in quanto verità consultata; ma sembra inoltre indicare che queste opere ne svelano *la presenza nascosta*, perché non esistono senza rivelare qualcosa di Dio (cfr. VI 9 *responsio eorum species eorum*); la frase implicherebbe così una forma di *teologia affermativa*, già rilevabile in *de vera religione* 36, 66 e confermata da *de Genesi ad litteram* I 4, 9-5, 10 (tutte le creature *imitano*, nella loro misura, il Verbo che è similitudine perfetta del Padre); cfr., ancora, *Conf.* VII, XI 17-XII 18, in cui si opera un confronto tra Dio e le sue opere sulla base dell'*essere* e della *bontà*.

8. *nihil... inveni*: si passa, qui, alla *teologia negativa*: nessuna delle <
opere di Dio è Dio. L'idea ha trovato già una formulazione in *de ordine* II 16, 44 *(Deus) qui scitur melius nesciendo* («[Dio] che viene meglio conosciuto ignorandolo»); essa era forse desunta da Porfirio: θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως («[Dio] è contemplato in un'ignoranza [ἀνοησία] migliore del sapere»: *Aphormai* 25, in cui Porfirio corregge la frase di Plotino, *Enn.* VI 9, 4, il quale riporta παρουσία, «presenza», al posto di ἀνοησία).

8-9. *Nec ego ipse inventor*: *inventor* si ricollega all'*inveni* precedente. L'*inventor*, cioè Agostino, si mette nel novero delle opere di Dio, che non sono Dio. Egli non può che «scoprirne» l'esistenza e il significato. I diversi aspetti dell'*inventio* sono descritti nelle frasi successive: distinguere queste opere, giudicarle sulla base delle loro *dignitates* (forse, i «gradi» degli esseri, le loro relazioni con lo spazio e il tempo; cfr. *Conf.* VII, X 16); interrogarle (cfr. X, VI 10), distinguere i sensi stessi e quello che i sensi introducono nella nostra esperienza (*me-*

cum commixta), analizzare il contenuto della *memoria* e, nelle sue ricchezze, sfruttare (*pertractans*) alcune cose, metterne da parte (*recondens*) altre o trarne fuori (*eruens*) altre ancora. Ma *nec ego ipse... nec ipsa* [*vis qua id agebam*] *eras tu*! Ancora un'applicazione del *nihil eorum esse te*.

15-6. *quia lux... consulebam*: sulla *lux* che Agostino scopre in seguito alla lettura dei *libri platonicorum*, in opposizione alle affabulazioni manichee, cfr. *Conf.* VII, X 16. La *consultatio* comporta qui tre problemi: l'esistenza delle cose, la loro natura o forma, il loro valore (ontologico, morale, religioso); cfr. nota a X 17, 1-2.

16-7. *et audiebam... iubentem*: la risposta divina offre un insegnamento e dei comandamenti: cfr. i *docuisti, audivi, lux* dei paragrafi 43-6 e 51-2; *iube, iubes, iubentis* di 40-1, 45, 60-1.

17-8. *Et saepe... delectat*: Agostino rivela qui una delle forme abituali della sua preghiera, in cui trova diletto (*delectat*) e rifugio (*refugio*) non appena può sfuggire alle *necessitatibus* dell'ufficio pastorale (e, aggiungiamo noi, alla stesura delle sue opere). È una preghiera di cui offrono validi esempi «la contemplazione di Ostia» (*Conf.* IX, X 23-5) e le «meditazioni» conseguenti alla lettura dei *libri platonicorum* (*Conf.* VII, X 16; XVII 23 – che non sono propriamente «tentativi di estasi plotiniana»; cfr. Solignac XIII 1962, pp. 698-703, nota complementare 28). Questa preghiera ricorda, per certi versi, la θεολογία φυσική di Evagrio Pontico (contemplazione dei λόγοι degli esseri); cfr. Evagrio, *Le Gnostique*, a cura di A. e C. Guillaumont, Paris 1989 (*SCh* CCCLVI), pp. 29-30; cfr. pp. 113-23.

22-4. *Et aliquando... non erit*: ved. Introduzione p. 182; cfr. Solignac XIII 1962, pp. 198-200. Continuo a pensare che questo passo esprima un'esperienza mistica della presenza di Dio. Bisogna sottolineare, in particolare: 1) il suo carattere di grazia fuori dall'ordinario: *et aliquando intromittis me... inusitatum*; 2) il suo aspetto affettivo: *affectum multum inusitatum*; abbiamo precedentemente sottolineato la difficoltà di tradurre *affectio* e *affectus*; nel passo in questione, si tratta di un sentimento di dolcezza inesprimibile: *nescio quam dulcedinem*; 3) l'anticipazione imperfetta della gioia celeste: *quae si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit*. L'interpretazione che ho fornito del passo è stata accolta da A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, p. 674, nota 5. Bisogna aggiungere che un passo analogo compare in *En. ps.* XLI 9, la cui datazione è incerta. S.M. Zarb (*Chronologia Enarrationum S. Augustini*, Valletta-Malta 1948, pp. 131-3) vorrebbe collocarla tra il 410 e il 413, a Cartagine, sulla base del paragrafo 12, dove rintraccia, a torto, uno spunto antipelagiano. Ma nessun elemento comprova una datazione così tarda; per il suo contenuto (Dio fonte e luce, conosciuto nel superamento delle sue opere e dell'anima stessa, in risposta alla domanda dell'idolatra: *ubi est Deus tuus?*), l'*Enarratio* può essere avvicinata al-

l'epoca in cui Agostino scrive il decimo libro delle *Confessioni*. Il passo che ci interessa viene introdotto da una riflessione sulla *domus Dei* o *locus Dei* (che vanno distinti dal tabernacolo di Dio, identificato con l'*ecclesia adhuc peregrina*) che ricorda *tutum locum animae meae nisi in te* alle ll. 20-1 di questo paragrafo. Nel citare questo passo, sottolineo le espressioni analoghe a quelle delle *Confessioni*: *Tamen, dum miratur membra tabernaculi, ita perductus est ad domum Dei, quandam dulcedinem sequendo, interiorem nescio quam et occultam voluptatem, tamquam de domo Dei sonaret suaviter aliquod organum; et cum ille ambularet in tabernaculo, audito quodam interiore sono, ductus dulcedine, sequens quod sonabat, abstrahens se ab omni strepitu carnis et sanguinis, pervenit usque ad domum Dei* («Mentre infatti ammirava le parti della tenda, è stato condotto così alla casa di Dio, come seguendo qualcosa di dolce, non so quale diletto interiore e nascosto, quasi che dalla casa di Dio risonasse dolcemente uno strumento musicale. Così, mentre camminava nella tenda, udito un suono interiore, guidato dalla dolcezza, seguendo lo strumento che suonava, distogliendosi da ogni frastuono della carne e del sangue, è arrivato fino alla casa di Dio»). L'evocazione della vita celeste si ha nel seguito del brano, con il paragone di una festa di nozze (*festa, nuptiae*) di cui un passante sente i canti e gli strumenti musicali. La vita celeste è forse una *festivitas sempiterna*, ma, *de illa aeterna et perpetua festivitate sonat nescio quid canorum et dulce auribus cordis... ambulanti in hoc tabernaculo... mulcet aurem sonus festivitatis illius, et rapit cervum ad fontes aquarum* («da quella eterna e continua festa risuona un non so che di armonioso e dolce alle orecchie del cuore... a chi cammina in questa tenda... addolcisce l'orecchio il suono di quella festa e lo rapisce come cervo alla fonte d'acqua») (*En. ps.* XLI 9). In questo passo, Agostino confida la sua esperienza mistica in modo più discreto e impersonale; la ragione è che si rivolge ai fedeli e non a Dio, come fa nelle *Confessioni*. Giovanni della Croce, che sembra aver letto le *Confessioni* (cfr. M. Bataillon, «Sur la genèse poétique du "Cantique spirituel"», in *Estudios de filología y historia literaria... homenaje... R. Restrepo*, Madrid 1949, pp. 251-63), potrebbe aver tratto dal nostro brano l'idea di *Glosa a lo divino*: *Per toda la hermosura / nunca yo me perderé / sino per un non sé qué / que se alcanza* (oppure *se halla*) *por ventura* («Per tutta la bellezza, mai io mi perderò se non per un non so che che si raggiunge [oppure: si trova] per fortuna»).

24-5. *Sed recido... ponderibus*: il «momento mistico» non dura: <
Agostino ricade nei compiti quotidiani che lo incalzano, lo assorbono (*resorbeor*) e lo trattengono (*teneor*).

26-7. *Tantum consuetudinis... digna est!*: *consuetudo* non designa in primo luogo una cattiva abitudine, ma le *actiones necessitatis*, di cui si è trattato prima; *sarcina* è la *sarcina episcopalis*: così, si spiegano meglio le parole *digna est*. Ma a questa *necessitas* ecclesiale si aggiunge

una debolezza di ordine prettamente morale: si tratta di una *infirmitas* che impedisce anche il permanere dell'unione con Dio. *Consuetudo* avrebbe così un significato ambivalente: sarebbe una necessità e un ostacolo. Ecco perché Agostino si sente infelice in questa situazione contraddittoria: *hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrubique*. La parola divina, tuttavia, permetterà di superare la contraddizione (ved. XLIII 70).

XLI 66, 1-4. *languores... potest*: questo breve paragrafo riassume la seconda parte del libro, ma nella continuazione del precedente, collegando i *languores* all'impossibilità di prolungare la contemplazione: *vidi enim splendorem tuum corde saucio et repercussus...*

4-5. *Proiectus... tuorum*: per questa citazione (*Ps.* 30, 23) ved. *En. ps.* XXX 3, 10, dove Agostino completa il versetto: *ideo exaudisti vocem orationis meae* («così hai esaudito la voce della mia preghiera»). Dichiara, a questo proposito, che la confessione dei peccati, in un atteggiamento di umiltà, ottiene la grazia che permette all'uomo di ritrovare la sua sicurezza; si rifà all'esempio di Pietro che cammina sulle acque (*Ev. Matth.* 14, 26-32). I due sermoni di questo salmo furono pronunciati a Cartagine nel 403, quindi in un'epoca vicina alla stesura del decimo libro, in occasione della festa di san Cipriano; cfr. O. Perler, *Les voyages de S. Augustin*, Paris 1969, pp. 246-9, 449.

5. *Tu es... praesidens*: cfr. XL 65.

5-6. *At ego... meam*: la Scrittura forniva ad Agostino due spiega- <
zioni sull'origine del peccato: *initium omnis peccati superbia* (*Eccl.* 10, 15); *radix omnium malorum est avaritia* (*1 Ep. Tim.* 6, 10). Come si è visto prima (XXXVIII 63), l'*amor laudis* conduce alla *privata... excellentia* che, per Agostino, è l'espressione principale sia della *superbia* che dell'*avaritia* (*de Genesi ad litteram* XI 15, 19). Nel presente paragrafo, Agostino fa riferimento a *1 Ep. Tim.*, assegnando però al termine *avaritia* un significato nuovo: essa spinge a desiderare, al tempo stesso, di non lasciare Dio e di restare indipendenti di fronte a lui; vi è in ciò un *mendacium*, una menzogna «esistenziale» che, in realtà, fa perdere Dio: *itaque amisi te, quia non dignaris cum mendacio possideri*. In questo modo, l'uomo è radicalmente staccato da Dio e incapace di ritrovarsi solo con le proprie forze.

XLII 67, 1. *Quem invenirem... tibi?*: occorre quindi un «mediatore» <
che riconcili Agostino – e l'uomo peccatore – con Dio. Ma dove cercarlo? La stessa domanda sorgeva già dalla lettura dei *platonicorum libri* (*Conf.* VII, XVIII 24). Il paragrafo verte interamente sul *fallax mediator*, il mediatore che inganna. Si tratta, benché non ne sia fatto il nome, delle «false mediazioni» proposte da Porfirio nel *de regressu animae*, opera perduta di cui Agostino fornirà successivamente ampi estratti in *Civ.* X e che aveva letto già prima della conversione; que-

sti estratti sono stati riuniti da J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand-Leipzig 1913 (rist. Hildesheim 1964), pp. 24-44 (appendice II). Senza riprendere il contenuto generale del trattato, ne ricorderò gli aspetti che consentono una più approfondita comprensione del paragrafo 67. Ispirandosi agli *Oracoli caldei* (ed. E. des Places, Paris 1971; in particolare su Porfirio, ved. Introduzione, pp. 18-24), Porfirio ricusava la magia (*magiam... vel goetiam*) per il suo carattere malefico, ma ammetteva che, mediante la *teurgia* (*theurgicis teletis*: pratiche superstiziose con invocazione di angeli o demoni buoni), fosse possibile liberare e avvicinare a Dio l'anima spirituale (*anima spiritalis*), cioè quella parte dell'anima che è in rapporto con il corpo e il mondo sensibile; invece, fedele in ciò alle istanze neoplatoniche, sosteneva che l'anima intellettuale (*anima intellectualis*), rivolta verso le realtà intelligibili e divine, venisse liberata e unita a Dio dalla sola filosofia; sosteneva inoltre che l'anima intellettuale fosse la sola in grado di accedere alla vera immortalità (cfr. Agostino, *Civ.* X 9; 21; 26-7; 32). Su Porfirio, ved. inoltre R. Beutler, *RE* XXII 1 1953, coll. 275-313 s.v. *Porphyrios*; *Porphyre*, Genève 1966 (Entretiens de la Fondation Hardt XII, in particolare gli studi di P. Hadot e H. Dörrie); J.J. O'Meara, *La jeunesse de Saint Augustin*, Paris 1958; Fribourg 1988[2], pp. 169-261; J. Bouffartigue-M. Patillon, *Porphyre. De l'abstinence* I, Paris 1977 (introduzione). È a questa falsa mediazione che si oppone qui Agostino, benché in modo meno preciso che in *Civ.* X: *ambiendum mihi fuit ad angelos? Qua prece? Quibus sacramentis* (i riti, τελεταί, della teurgia)?... *in desiderium curiosarum visionum... per potentias magicas*. A Porfirio e ai suoi discepoli Agostino rimprovera soprattutto l'orgoglio (*elati enim*) che li porta a rifiutare la *confessio* (*exerentes potius quam tundentes pectora*) e a invocare le *potestates aeris huius* (*Ep. Eph.* 2, 2), cioè il diavolo *transfigurans se in angelum lucis* (2 *Ep. Cor.* 11, 14).

18-9. *Fallax... mediator*: il «fallace mediatore», che Porfirio e i suoi seguaci cercano, riunisce in sé due aspetti, in realtà inconciliabili: il peccato, che ha in comune con l'uomo, e l'immortalità, che pretende di avere in comune con Dio. Ma poiché *stipendium peccati mors est* (*Ep. Rom.* 6, 23), il falso mediatore è condannato a morire con gli uomini; non può, quindi, conceder loro l'immortalità. Tre elementi caratterizzano, in breve, il *fallax mediator*: 1) viene cercato con orgoglio (*superbe*) e risponde così all'*excellentia privata*, sforzo dell'uomo per salvarsi; 2) è, come l'uomo, macchiato dal peccato; 3) è, per natura, mortale e non immortale. Pertanto, la falsa mediazione rimane, in realtà, su di un piano umano; l'accesso al divino che essa promette è un'illusione.

XLIII 68, 1. *Verax... mediator*: si definisce qui, invece, il ruolo del *verax mediator*, sviluppando l'espressione paolina *unus mediator Dei et* <

hominum homo Christus Iesus (*1 Ep. Tim.* 2, 5). I principali passi in cui Agostino tratta lo stesso argomento sono stati raccolti e tradotti da G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989, pp. 301-7: *Civ.* XI 2; *Trin.* IV 18, 24; *de consensu evangelistarum* I 35-43 (in questi due ultimi testi, Agostino cita Platone, *Tim.* 29c, che traduce così: *quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas*, «quanto l'eternità significa per ciò che ha avuto inizio, tanto significa la verità per la fede»). Il termine «mediatore» comprende forse l'azione salvatrice e redentrice di Cristo, ma designa in modo specifico la sua funzione di *intermediario* tra uomo e Dio. Cristo è la via (*via*) di *Ev. Io.* 14, 6, attraverso cui l'uomo peccatore ritrova l'accesso a Dio. L'importanza del mediatore, in Agostino, si spiega probabilmente col fatto che egli ha dovuto superare il platonismo, correggendolo; ma essa deriva anche dall'esperienza personale che ha mostrato ad Agostino la sua incapacità di conformare la sua *vita* concreta con la *verità* che aveva scoperto – in parte con la lettura dei *platonicorum libri* –, a meno di non ricorrere a Cristo come modello di umiltà (*Conf.* VII, XVIII 24) e, anche, come colui nel quale il Dio assolutamente trascendente dell'*Esodo* (3, 14) si avvicina agli uomini che ha creato (cfr., p. es., *En. ps.* CXXI 5). A XLIII 68 Agostino contrappone passo a passo il *verax mediator* al *fallax mediator* di XLII 67: 1) è lui *quem secreta tua misericordia demonstrasti humilibus... ut eius exemplo... discerent humilitatem* (cfr., in contrasto e prima della sua conversione, *Conf.* VII, XVIII 24 *non enim tenebam Deum meum Iesum humilis humilem*); 2) colui che *per iustitiam coniunctam Deo evacuaret mortem iustificatorum impiorum*; 3) colui che, attraverso ciò, assicura l'immortalità: *inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum Deo*. Agostino attribuisce a Cristo *in quanto uomo* la funzione di mediatore, riconoscendo così il valore salvifico delle azioni di Cristo nel suo corpo, contrariamente a quel che alcuni gli hanno ingiustamente rimproverato (p. es., G. Philips, «L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant S. Augustin», in *AM* II, pp. 805-15). *In quanto Verbo*, Cristo non è *medius* poiché è *aequalis* al Padre e allo Spirito. Ma non bisognerebbe forzare troppo questa distinzione in direzione di un dualismo di tipo platonico o di un «duofisismo». È infatti come *Verbo incarnato* che Cristo diventa capo dell'umanità e accoglie in sé tutti gli uomini nella sua azione di salvezza. Il passo più chiaro su questo argomento – e potrebbe essere sufficiente – è l'inizio di *En. ps.* LXXXV (contemporanea al decimo libro delle *Confessioni*, essendo stata predicata a Cartagine il 13 settembre 401, secondo A.-M. La Bonnardière, *Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à l'occasion de fêtes des martyrs*, «RechAug» VII 1971, p. 104) *Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus* (il plurale, che include tutti gli uomini indi-

stintamente, va mantenuto) *quam ut Verbum suum, per quod condidit omnia, faceret illis caput et illos ei tamquam membra coaptaret* («Dio non avrebbe potuto dare agli uomini dono più grande, che fare del suo Verbo, per mezzo del quale ha creato tutte le cose, il loro capo e unirli a lui come sue membra»). Per Agostino – non bisogna mai dimenticarlo –, le ricchezze di Cristo, in quanto Verbo, vengono trasmesse agli uomini dalla sua incarnazione e dalle azioni di salvezza che compie nel proprio corpo. L'analisi dei paragrafi 69-70 ha fornito, su questo punto, una prova convincente. Forse, nell'opera di Agostino il dualismo platonico affiora troppo spesso ai nostri occhi, ma, se osserviamo i testi più da vicino, esso risulta sempre corretto dalla fede cristiana. Cfr., tra gli altri, T. Van Bavel, *L'humanité du Christ comme «lac parvulorum» et comme «via» dans la spiritualité de S. Augustin*, «Augustiniana» VII 1955, pp. 245-81; G. Remy, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de S. Augustin* I-II, Paris-Lille 1979 (tesi); M. Smalbrugge, *La notion de participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme*, «Augustiniana» XL-XLI 1990-91, pp. 333-47; A. Verwilgen, *Le Christ médiateur selon Ph. 2, 6-7*, *ibid.*, pp. 469-82.

69-70. Questi due paragrafi non devono essere separati; concludono, infatti, il decimo libro con un inno di rendimento di grazie che rompe con il tono pessimista dell'«esame di coscienza». Agostino ha trovato nel «vero mediatore» il rimedio alla sua debolezza e il modo di superare i suoi dubbi. Il passo è stato scritto con grande cura formale: lo testimoniano il lirismo dello stile e il ritmo delle frasi, le antitesi (*non pepercisti/tradidisti*; *aequalis/subditus*; *de servis/filios*; *de te nascendo/nobis serviendo*), le allitterazioni (*victor/victima*; *sacerdos/sacrificium*). Nello stesso tempo, in forma di preghiera, questo lungo passo presenta una ricca sintesi di insegnamenti teologici e spirituali. Vi possiamo riconoscere gli elementi principali della teologia agostiniana: primato dell'amore divino e della grazia, nozione del vero sacrificio, tema del Cristo capo, ecc. Ma questa dottrina annuncia anche concezioni care ai teologi moderni: la filiazione divina, la *theologia crucis*, l'equilibrio tra teocentrismo e cristocentrismo (l'inno, dedicato al Padre, esalta le gesta di Cristo – al modo dei prefazi liturgici), infine la formulazione della dottrina sulla base dei testi dell'Antico e soprattutto del Nuovo Testamento. Gli editori di Agostino hanno adeguatamente evidenziato questa orchestrazione scritturistica, rilevando citazioni e reminiscenze. L'esame più completo è di Verheijen (1981, pp. 192-3); si può aggiungere ancora una probabile reminiscenza di *Ev. Io.* 3, 16 (*Sic Deus dilexit mundum*) all'inizio del paragrafo 69: *quomodo nos amasti, Pater bone*; *victima* richiama anche *Gen.* 22, 7 (il sacrificio di Abramo è il sottofondo di *Ep. Rom.* 8, 32, che viene esplicitamente citata); *interpellat pro nobis*: ricorda ancora *Ep.*

Hebr. 7, 25; *sacerdos... sacrificium* riassume la teologia di *Ep. Hebr.* 5, 6; 7, 24-7; 9, 11-5; 10, 2-14. Il passo consta complessivamente di tre parti: 1) la proclamazione dell'amore del Padre per gli uomini, manifestato nell'amore del Figlio che accetta liberamente le vie dolorose della salvezza; 2) la speranza di Agostino di essere privato dei *languores*; 3) la sua fede nella grazia affinché possa adempiere ai doveri del ministero episcopale. La prima parte ha un valore universale (*nos, pro nobis*); la seconda riguarda direttamente Agostino, benché ogni cristiano possa riferirla a sé stesso; la terza esprime l'esperienza personale del vescovo, che si colloca, tuttavia, tra gli umili cristiani nutriti di eucaristia.

69, 17-21. *subditus... sacrificium*: tutte queste espressioni sottolineano la *theologia crucis* e mostrano, al tempo stesso, come Cristo ci salvi mediante le sofferenze che patisce *nel suo corpo*.

21-2. *faciens... serviendo*: la salvezza attraverso Cristo non si limita alla semplice redenzione dal peccato, ma conduce gli uomini alla dignità della filiazione divina; cfr. XLIII 70 *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae* suggerisce che queste ricchezze divine ci vengono trasmesse per condurci alla santità.

25-6. *Multi enim... medicina tua*: come abbiamo suggerito nell'Introduzione e nelle note, questa convinzione spiega l'ultima frase di XXXIX 64 *vulnera mea magis subinde a te sanari quam mihi non infligi sentio*. La *medicina tua* è, sicuramente, di nuovo l'azione salvifica di Cristo; cfr. *En. ps.* CII 6, in cui Agostino presenta Cristo come *salus tua*, facendo affidamento, come nel paragrafo 70, sul *pretium* del suo sangue: *Iam pretium solvit, sanguinem fudit, sanguinem, inquam, fudit unicus Filius Dei pro nobis: o anima, erige te, tanti vales* («l'unico Figlio di Dio ha già pagato il prezzo del riscatto, ha sparso, ha sparso, dico, il suo sangue per noi. Sorgi, o anima mia, perché tanto vali»).

70, 30-1. *Conterritus... in solitudinem*: è una sicura allusione alla vita monastica di Agostino a Tagaste che egli avrebbe voluto continuare (cfr. *Ep.* XXI al suo vescovo Valerio). Ma, qui, Agostino afferma decisamente che Dio *gli ha impedito* (*prohibuisti*) questa fuga e lo *ha rafforzato* (*confirmasti*, lezione di Verheijen fondata sui Mss. CDO; *confortasti*, lezione di altri editori, presenta lo stesso significato: «tu mi hai dato forza»). Agostino ha trovato questo «rafforzamento» in 2 *Ep. Cor.* 5, 15 *ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est* («perciò Cristo è morto per tutti, perché coloro che vivono vivano non per sé, ma per colui che è morto per loro»). Paolo aggiunge *et resurrexit*; l'omissione di queste parole si spiega, forse, con l'insistenza sulla passione. Nel pensiero di Agostino, come in quello di Paolo, vivere per Cristo

è anche *vivere pro omnibus*: il servizio di Cristo implica il servizio di tutti gli uomini. Così, la contraddizione osservata al termine di XL 65 non è eliminata, ma superata. Nell'*Ep.* XLVIII a Eudossio, abate dei monaci di Capraia, – epistola anch'essa contemporanea alle *Confessioni* – Agostino insiste, non senza ironia, sulla complementarietà tra la vita monastica e i doveri ecclesiastici: *Quando quietem vestram cogitamus... etiam nos, quamvis in laboribus variis asperisque versemur, in vestra caritate requiescimus. Unum enim corpus sub uno capite sumus, ut et vos in nobis negotiosi et nos in vobis otiosi simus... Nec vestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis, cui parturienti, si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis* («Quando pensiamo alla vostra tranquillità... anche noi, per quanto impegnati in svariate e difficili attività, troviamo riposo nel vostro amore. Costituiamo infatti un solo corpo sotto un solo capo, in modo che voi siete attivi in noi e noi riposiamo in voi... Non anteponete la vostra tranquillità alle necessità della Chiesa, perché se nessuna persona buona avesse voluto prestare la sua opera al suo parto, voi non avreste avuto modo di nascere») (1-2).

38-9. *Non calumnientur mihi superbi*: è citazione di *Ps.* 118, 122. In *En. ps.* CXVIII 26, 4, che commenta questo versetto, *superbi* designa coloro che disprezzano l'*humilitas christiana*: Giudei, gentili, eretici e il diavolo prima di tutti. Nel nostro passo, i superbi sono piuttosto il *curiosum genus* (*Conf.* X, III 3) dei lettori o uditori delle *Confessioni*, cattivi cristiani, donatisti o pagani.

39. *quoniam... meum*: cfr. *En. ps.* CII 6, citata *supra*. Qui, Agostino evoca al contempo il corpo e il sangue dell'eucaristia, che egli «mangia e beve» come cristiano e «distribuisce» come vescovo.

40-1. *pauper cupio... requirunt eum*: cfr. *Ps.* 21, 27. L'*Enarratio* su questo salmo allude anche all'ultima cena del Signore, al martirio subito dagli apostoli dopo che si furono nutriti del corpo di Cristo, e aggiunge: *divites se laudant, pauperes Dominum laudant. Quare sunt pauperes? Quia Dominum laudant et Dominum quaerunt. Dominus est divitiae pauperum* («i ricchi lodano sé stessi, i poveri lodano il Signore. Perché sono poveri? Perché lodano e cercano il Signore. Il Signore è la ricchezza dei poveri») (*En. ps.* XXI 27). S.M. Zarb (*Chronologia Enarrationum S. Augustini*, Valletta-Malta 1948, p. 214), non senza verosimiglianza, data questa *Enarratio* al 23 marzo 395; essa fu pronunciata, infatti, un venerdì santo, nei primi tempi della controversia antidonatista, quindi prima delle *Confessioni*. Lo stesso versetto del salmo viene di nuovo commentato brevemente, e con lo stesso significato, in *En. ps.* XLVIII 1, 3 (di datazione incerta). *laudabunt... eum*: nelle due *Enarrationes*, Agostino scrive sempre *laudabunt* quando cita il testo del versetto; leggeva quindi *laudabunt* nel suo codice (stessa lezione nella *Vulgata*); ma, come si è visto, nel suo commentario Agostino impiega tre volte *laudant*; *laudant* è la lezione

adottata, nel paragrafo 70, da Verheijen, che preferisce i Mss. CDO considerandoli più vicini all'archetipo da lui ipotizzato; *laudabunt* è la lezione di S (VI sec.) e di HV (IX e X sec.) e altri Mss. Verheijen ha pensato che i monaci copisti hanno dovuto correggere, riprendendo il versetto come lo cantavano o lo leggevano [Ma è preferibile supporre che in chiusura di libro Agostino abbia citato il passo del salmo esattamente come è, e che la lezione *laudant* derivi da attrazione delle forme verbali al presente che precedono e perciò rendono la lezione *faciliorem*. M.S.]. Comunque la differenza non tocca il significato del passo: «lodano – e loderanno – il Signore coloro che lo cercano». Agostino si annovera tra coloro che cercano il Signore; inoltre, attraverso le sue confessioni del decimo libro, ha «svegliato il cuore» dei suoi «lettori e ascoltatori» (III 4) di modo che l'*hymnus et fletus ascendant in conspectum tuum de fraternis cordibus, turibulis tuis* (IV 5). L'ultima frase del libro X, con la citazione di *Ps.* 21, si ricollega e conclude le intenzioni che animavano Agostino nel momento in cui ne cominciava la stesura. L'esame di coscienza, cui si è abbandonato Agostino, non è certamente completo; altre tentazioni o occasioni di peccato avrebbero potuto essere trattate, per esempio l'amore del prossimo, al quale non ha fatto che una breve allusione in XXXVII 61 e che troverà tuttavia un largo spazio nella predicazione. Qui, Agostino ha voluto limitarsi allo schema delle «tre concupiscenze». Ma la sua scelta non è arbitraria: probabilmente forse, si è fatto guidare da *1 Ep. Io.* 15-6, che contrappone proprio l'«amore del Padre» all'«amore del mondo». L'amore del Padre (cfr. nota a VI 8, 1) comanda gli approfondimenti della prima parte sulla conoscenza di Dio, mentre l'amore del mondo, caratterizzato dalle tre concupiscenze, è oggetto della seconda parte. È l'opposizione tra queste due ante del dittico a garantire l'unità del decimo libro. E questa opposizione viene risolta nel finale con l'intervento del *verax mediator*: il Figlio venuto tra gli uomini riporta «al Padre che ci ha amati», nonostante le loro debolezze e i loro dubbi, e anche attraverso di esse, i figli che si erano allontanati da lui; il timore e l'angoscia sono dominati dalla speranza e dal rendimento di grazia.

Libro undecimo

a cura di Marta Cristiani

Verso la fine del primo atto del *Rosenkavalier*, il personaggio che nella letteratura moderna incarna con perfetta eleganza gli imperativi sottilmente inflessibili di un'autentica etica epicurea, fondata sull'accettazione del limite del piacere, riflette sulla temporalità, sul limite costitutivo di ogni esistenza, la consapevolezza del quale tende a coincidere con la stessa consapevolezza di sé. Nel confronto struggente con l'acerbità del giovane innamorato, la Marescialla evoca con incomparabile leggerezza quella concezione agostiniana del tempo, nella quale sembra così facile radicare i più complessi sviluppi metafisici. Dopo aver infatti affermato «Il tempo, che è una strana cosa. / Mentre noi così in esso viviamo, è puro nulla il tempo» (*Die Zeit, die ist ein sonderbar Ding / Wenn man so hinlebt, ist sie rein gar Nichts*), la Marescialla, qualche verso più oltre, scongiura il timore distruttivo del tempo in nome di una fra le più note argomentazioni agostiniane: «Anche il tempo è una creatura del Padre, / che tutti noi ha creato» (*Auch sie ist ein Geschöpf des Vaters, / der uns alle erschaffen hat*)[1].

Questo che può considerarsi un modello dell'arte raffinata della citazione sia sufficiente a dimostrarci quale estensione e profondità di diffusione ha raggiunto, nella cultura europea, la riflessione agostiniana sul tema del tempo, sviluppata in questo libro XI, troppo spesso considerato come una trattazione in sé conclusa, di cui si rinuncia a cogliere le fondamentali premesse nelle stesse precedenti opere agostiniane: non sarà mai abbastanza sottolineato che uno dei nuclei della trattazione (il tema della vanificazione dell'istante presente e della funzione unificante della memoria, che riconduce al presente il passato, mentre l'attesa rende presente il futuro) si ritrova in due opere giovanili, come il *de immortalitate animae*, che appartiene al periodo di Cassiciacum, e il *de musica*. Nella prima delle due opere il tema del

[1] Cfr., per la traduzione italiana, H. von Hofmannsthal, *Il cavaliere della rosa* (a cura di F. Serpa), Milano 1992, pp. 106-7 (diversa è la traduzione dei primi due versi citati).

tempo è richiamato in rapporto all'analisi del finalismo dell'azione, che presuppone il coordinamento fra lo sviluppo dell'azione nel passato e il suo progettarsi nel futuro[1], mentre nel libro VI del *de musica*, sostanzialmente recuperato nella trattazione del libro XI, Agostino delinea una fenomenologia della percezione del ritmo, fondata sulla funzione unificatrice dei tre momenti della temporalità[2], nella prospettiva pitagorico-platonica della mediazione del sensibile (ordinato dalla razionalità del numero e del ritmo) verso il puro intelligibile.

Poiché un'opera recente ha compiuto un'instancabile operazione critica, confutando tutte le interpretazioni storiografiche tendenti a definire la riflessione agostiniana in funzione delle moderne dottrine del tempo, soprattutto nella prospettiva kantiana e bergsoniana, per giungere infine a mettere in discussione il significato specificamente filosofico di tutto il libro XI[3], è possibile ora affrontare una lettura del testo tentando di ricostruirne la logica interna, nelle sue connessioni con i diversi sviluppi dell'opera agostiniana, nella complessità storica dei materiali concettuali utilizzati. Paradossalmente, nelle pagine agostiniane più celebrate da tutte le storie della filosofia, non si deve cercare una presunta «originalità», ma comprendere il senso di una dinamica nuova nell'utilizzazione di materiali ereditati attraverso una serie non ricostruibile di mediazioni culturali (si può comunque individuare con una certa approssimazione la linea di una mediazione stoica e di una mediazione plotiniana): materiali che risalgono in prevalenza alle grandi fonti del *Timeo* di Platone e al libro IV della *Physica* di Aristotele.

Se nella diffusa posterità e fortuna della dottrina agostiniana del tempo abbiamo scelto di evocare un testo letterario di ispirazione così lontana dall'ispirazione delle *Confessioni*, come il *Rosenkavalier*, questa scelta è determinata anche dal fatto che la citazione di Hofmannsthal (è difficile pensare che non sia una citazione consapevole) colloca il tema agostiniano all'interno di una situazione teatrale in cui agisce il vivente modello di una versione moderna dell'etica epicurea: modello irripetibile, irrimediabilmente perduto nella sua eleganza, quanto i grandi esempi della saggezza antica. Il richiamo all'epicureismo, a una filosofia che ha in comune con lo stoicismo la ricerca di una saggezza fondata sull'accettazione della finitudine temporale, destinata all'uomo nella realtà del suo divenire, ha la precisa funzione di rinviare alla complessità dello sviluppo della riflessione sul tempo nella tradizione filosofica antica, mentre una diffusa *vulgata*, nutrita di

[1] Cfr. *de immortalitate animae* 3, 3-4, *CSEL* LXXXIX, pp. 104-5 (cfr. nota a XXVII 36, 68-9).
[2] Cfr. nota a XXVII 35, 27.
[3] Cfr. Flasch 1993.

filosofemi nietzscheani e heideggeriani, più che dei testi originali dei due filosofi, tende a ridurre questa complessità a una contrapposizione semplicistica fra contemplazione dell'essere, nella sua eterna immutabilità, e immersione distruttiva nel divenire. In realtà, negli stessi testi agostiniani e plotiniani in cui questa tensione appare radicalizzata, si può comunque individuare l'apporto ricchissimo di una riflessione capace di cogliere, come la tradizione stoica, l'elemento positivo e vitale del divenire, o il carattere di assoluto che assume, nella concezione epicurea, l'istante pienamente e consapevolmente vissuto.

Alla tradizione stoica appartiene infatti l'argomento ben noto della vanificazione del presente, per cui, mentre solo del presente si può dire che è, esso non è più nell'attimo stesso in cui è evocato: argomento usato in origine contro gli epicurei, per dimostrare i paradossi di una fisica della discontinuità, l'impossibilità di cogliere l'atomo di tempo come l'atomo di materia[1], amplificato da Seneca nelle sue esortazioni alla saggezza attraverso l'uso oculato del tempo finito dell'esistenza individuale, posto da Agostino al centro della sua argomentazione con una duplice funzione dialettica, perché sottolinea con forza l'infinita distanza fra il presente immutabile dell'essere divino e la potenzialità distruttiva della temporalità, ma dimostra ugualmente il meccanismo di ricostruzione della continuità grazie alle facoltà della memoria e dell'*intentio*, una ragionevole immaginazione che anticipa l'immediato futuro.

La suggestione della banalità innesta sulla contrapposizione fra essere e divenire la contrapposizione fra tempo ciclico della tradizione classica e tempo lineare cristiano, riducendo a formula di largo consumo le ben più ricche analisi di O. Cullmann, che colgono aspetti fondamentali della tradizione cristiana primitiva, anche se riduttiva, per eccesso di semplificazione, è la concezione del mondo classico[2]. Agostino può darci infatti, nei *Soliloquia*, una pagina splendida sulla «grandiosa stabilità della natura delle cose» (*magna rerum constantia*), che sempre riconduce all'ordine, grazie alla perfetta ciclicità dei moti celesti, l'impulso al disordine presente nella materia sensibile[3], mentre un grande storico ha da tempo dimostrato, in una nota che ha la struttura di un trattato di cronologia classica, fino a che punto la storiografia antica possieda la consapevolezza dell'irreversibile, «lineare», divenire storico[4].

Se la trattazione agostiniana avesse anche soltanto la funzione di

[1] Cfr. Goldschmidt 1969.
[2] Cfr. O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1965 (trad. it.).
[3] Cfr. *Soliloquia* I 1,4, *CSEL* LXXXIX, p. 8.
[4] Cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* II 2, Roma-Bari 1966, pp. 412-61 nota 555 (*L'intuizione del tempo nella storiografia classica. Cronologia*).

farci comprendere la complessità della tradizione antica, che ha elaborato una coscienza riflessa del tempo cosmico, ma anche del tempo biologico, del tempo storico, della dimensione etica del tempo individuale, la sua potenzialità di significato culturale sarebbe tanto più rilevante quanto più il contesto contemporaneo si dimostra avido di formule semplificatrici. L'analisi agostiniana è però un'esperienza speculativa capace di imporsi, come ogni autentica esperienza filosofica, con la forza del suo ricercare, di un *quaerere* che conserva, pur diversamente orientato, l'originaria ricchezza ciceroniana: il suo percorso teorico non conduce a una «interiorizzazione» più o meno esattamente definita della percezione del tempo, a una riduzione della dimensione temporale oggettiva a dimensione della coscienza, come il troppo celebre *in te, anime meus, tempora metior* (XI, XXVII 36) può facilmente lasciar supporre, quando nella frase non si colga l'accento forte che cade sul verbo, sull'attività razionale e razionalizzante del «misurare». Partendo dal problema, sostanzialmente inedito per la tradizione platonica, di una verità assoluta che si comunica nella forma del linguaggio temporalizzato, di una Scrittura mediata dalla temporalità creaturale dei suoi redattori divinamente ispirati, che a sua volta racconta la creazione del mondo nella sua dimensione temporale e la storia della salvezza dell'uomo, Agostino, che in questo disegno consapevolmente colloca la propria storia di salvezza, si interroga sulla propria percezione della temporalità, il che significa implicitamente interrogarsi sulla propria capacità di trascendere il tempo. L'esperienza del suo essere nel tempo, di un'esistenza profana, dimostra soprattutto la tendenza contraria a disperdersi nel molteplice, a lasciar distruggere la propria unità nella infinita divisibilità dell'istante. La percezione «razionale» della temporalità, quale era stata teorizzata nel *de musica*, la percezione ordinata secondo il numero che costituisce la mediazione privilegiata tra il sensibile e l'intelligibile, risulta radicalmente insufficiente a sottrarre l'individuo alle proprie tendenze intimamente distruttive. Tuttavia, una volta che l'assoluto divino si è manifestato nella propria storia personale, una volta che si è riconosciuto nella Scrittura e nella meditazione della Scrittura l'unico itinerario di verità percorribile dall'intelletto dell'uomo, l'unica possibilità di sottrarsi alla forza disgregatrice del tempo, a partire da questo momento l'«oggettiva» capacità di misura che è propria dell'anima, il triplice ordine di facoltà che consentono la ricostituzione della continuità temporale, consentendo la percezione di ogni suono e parola, ma anche la ricostituzione del disordine della propria vita in forma di *narratio* e di *confessio*, possono consapevolmente porsi al servizio della comprensione di una parola mediata dalla temporalità, che unicamente può sottrarre l'individuo alla tirannia della temporalità. Se non abbiamo la presunzione di sottovalutare l'*inardesco meditari in lege tua* (II 2), ma lo consideriamo una premessa da cui discende la logica interna

del testo, la riflessione agostiniana sul tempo potrà interpretarsi anche come espressione estrema di consapevolezza critica nell'individuare il rapporto che intercorre fra un intelletto finito, condizionato dalla temporalità, capace tuttavia di intuire che il fondamento di ogni verità e conoscenza è al di là del tempo, e una parola di rivelazione, una parola divina che per rendersi comprensibile non può non essere mediata dalla temporalità. Comprendere il libro XI delle *Confessioni* significa cogliere l'unità strutturale, la «continuità» che dal primo capitolo conduce all'ultimo, rinunciando a estrapolare un nucleo che potrebbe apparire specificamente «filosofico», ma ci impedirebbe di comprendere il significato di una sorta di fenomenologia dell'ascolto e comprensione della parola divina.

Il testo può chiaramente dividersi in due parti, di cui la prima è dedicata a risolvere i grandi interrogativi posti dal temporalizzarsi del linguaggio della verità (i problemi della creazione del mondo nel tempo ne costituiscono un coerente sviluppo), mentre la seconda descrive i meccanismi della percezione individuale del tempo, illuminando le aporie del linguaggio nel definire la realtà sfuggente della temporalità. Lo schema neoplatonico del manifestarsi di un assoluto, verso il quale si cerca la traccia di un possibile e problematico itinerario di ritorno, contribuisce a illuminare anche la trama nascosta del libro XI.

Agostino esordisce infatti interrogandosi sul significato delle proprie molteplici *narrationes*, che sono piuttosto narrazione di una molteplicità dispersiva di fatti, ben noti alla conoscenza divina al di fuori della loro successione temporale. Se il proprio narrare ha il valore della *confessio*, indirizzata a Dio ma anche all'educazione, all'edificazione di un pubblico umano, equivalente al *praedicare verbum* cui la conversione lo aveva chiamato, l'opacità dei segreti divini nascosti nella pagina sacra, come nell'oscurità di una selva, impegna l'intelletto in una meditazione a cui tutto deve essere subordinato, perché la selva può dare sicurezza e ristoro ai più innocenti e pacifici dei suoi abitanti (con riferimento a *Ps.* 28, 9). Per una creatura condizionata dal tempo, oggetto di una meditazione, per la quale si invoca la guida dell'illuminazione divina, non può essere che l'ordine mirabile, fondato sull'eternità del principio e dispiegato nella storia della salvezza, fino al ritorno nell'immutabile città celeste: *ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae* (II 3).

Il «come» dell'*in principio* di *Gen.* 1, 1 è in realtà lo scoglio fondamentale che si presenta a un ascolto della parola divina finalizzato all'«intelletto» di essa: neppure chi ha trasmesso, attraverso la Scrittura, l'ispirazione divina, sarebbe in grado di fornire una risposta, ammesso che potesse parlare la stessa lingua di chi lo interroga, e in ogni caso chi interroga dovrebbe trovare in sé, *in domicilio cogitationis*, il criterio per conoscere la verità della risposta (III 5).

Il dialogo aperto con l'interlocutore divino, il vero «autore» della Scrittura, prenderà allora in questo libro gli accenti del dialogo filosofico, per giungere a chiarire le premesse fondamentali della comprensione di una parola che è prima di tutto parola creatrice. L'esistenza del divenire e del mutamento, l'essere il mondo costituito di elementi che vengono all'essere, ma prima non erano, dimostrano palesemente (*clamant*) che il mondo è privo di fondamento in sé stesso e appartiene all'ordine delle cose «fatte» (IV 6): non si tratta di una dimostrazione, ma della scelta di una premessa, data come evidente, da cui discende un interrogativo sul «come» il fare divino ha operato.

Il *quomodo fecisti* si traduce però rapidamente in un *quomodo dixisti* (V 7-VI 8), perché il fare divino non è comprensibile a partire dal modello artigianale, in cui l'*artifex* utilizza sempre una materia preesistente, mentre la Scrittura fornisce su questo punto una decisiva risposta, che si accorda peraltro con i risultati del progressivo superamento del modello artigianale del *Timeo* all'interno della tradizione platonica. Il fare divino è un *facere in verbo*, un creare attraverso la parola, il che consente ad Agostino di condurre l'argomentazione sul terreno più intimamente congeniale della riflessione sul linguaggio, sul potere creativo e sulle modalità di trasmissione di esso (VI 8-IX 11).

La trama narrativa della Scrittura offre numerosi esempi di intervento di una *vox* divina, che scandisce parole che risuonano apparentemente nel tempo, come avviene, esemplarmente, nel racconto evangelico del battesimo di Cristo, in cui si ode la voce dello Spirito all'aprirsi delle nubi (*Ev. Matth.* 3, 16-7). Come più esaurientemente chiarisce in un testo diverso[1], Agostino esclude che una parola scandita nel tempo, nella materialità del suono, possa essere pronunciata direttamente da Dio, ma deve piuttosto considerarsi una manifestazione divina, mediata da una creatura degna della sua funzione, verosimilmente una perfetta creatura angelica. Per questa ragione, se Dio avesse creato il mondo con una parola scandita in sillabe, inficiata dalla sua stessa divisibilità e risuonante nel tempo, sarebbe stato necessario creare «prima» la voce di una creatura, di una qualche spirituale corporeità, a cui affidare la mediazione della parola creatrice. Al di là di questo argomento, che concerne le modalità del manifestarsi divino, un argomento più profondo, implicito nella nozione creatrice di *Verbum* come eterna legge delle cose ed eterna sapienza del Padre, conduce a escludere che la parola della creazione abbia potuto risuonare nel tempo. Ciò che infatti è scandito nel tempo è qualcosa che può interrompersi e necessariamente si interrompe, ma fondamento di ogni realtà è il Verbo che eternamente e immutabilmente è detto, *Verbum... quod sempiterne dicitur*, perché se improvvisamente si inter-

[1] Cfr. *de Genesi ad litteram* VIII 27, 49 *CSEL* XXVIII 1, pp. 265-6.

rompesse l'immutabile dire sé stesso di Dio, in cui tutte le cose sono dette, *eo sempiterne dicuntur omnia*, ogni realtà sarebbe compromessa e vanificata (VII 9). L'unico fondamento ontologico di ogni divenire è infatti in quella *aeterna ratio*, in cui il divenire si rende conoscibile, in cui è codificata la legge del suo venire all'essere e del suo estinguersi (VIII 10). La polemica contro i manichei, che avevano cercato la contraddizione fra l'*in principio* di *Gen.* 1, 1 e l'*in principio* di *Ev. Io.* 1, 1, come è condotta da Agostino nei tre diversi commenti alla *Genesi*, e soprattutto nel *de Genesi contra Manichaeos*, conferisce nuova forza all'affermazione della coincidenza tra i due testi, che ormai nell'età di Agostino è un dato acquisito, grazie all'opera esegetica di Origene e di Ambrogio[1].

Mentre la logica della parola assoluta divina, di cui Agostino nel *de Trinitate* individuerà il riflesso nel linguaggio interiore della creatura dotata di intelligenza, potrebbe condurre a una concezione della creazione eterna, anche se ontologicamente subordinata, come avviene in altri esempi di platonismo cristiano, l'argomentare delle *Confessioni* innesta direttamente sul tema della creazione nel Verbo il tema della creazione nel tempo, che è ugualmente al centro dell'opera esegetica agostiniana, in funzione antimanichea, ma anche antiplatonica.

In una sequenza ben nota (X 12-XIII 16), perché da questo punto inizia generalmente ogni esposizione della dottrina agostiniana del tempo, Agostino affronta il tema dell'essere nel tempo della creazione, a partire da un interrogativo di cui i manichei si sono appropriati, ma che appartiene anche alla polemica filosofica, in particolare alla polemica epicurea nel contestare agli stoici l'origine provvidenziale del mondo, come documenta Cicerone[2]: «Che cosa faceva Dio *prima* di fare il cielo e la terra?». Nel commento al *Timeo*, Proclo documenterà che questo interrogativo era largamente diffuso anche nella tradizione platonica[3]. La domanda, alla quale, come sottolinea Agostino, si potrebbe rispondere anche con una battuta di spirito, è in realtà carica di implicazioni, perché la contingenza della creazione implica un possibile elemento di contingenza, una qualche casualità, nello stesso essere creatore di Dio, che potrebbe anche non esserlo e comunque ha preso una decisione nuova, ha mutato volontà rispetto al «prima». La risposta formulata da Agostino, che il tempo stesso è creatura, che non può essere quindi anteriore al mondo, ma per questa ragione non esiste un «prima», un *antequam* della creazione, può considerarsi parallela all'affermazione di Platone, di cui Agostino invoca in un altro

[1] Cfr. su questi temi *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973.
[2] Cfr. *Nat. deor.* I 9, 21. Per la storia di questo tema fino ad Agostino, cfr. Peters 1984.
[3] Cfr. *in Timaeum* II (*Tim.* 27b), ed. E. Diehl, Lipsiae 1903-6, pp. 276-7.

testo la precisa autorità[1], che i giorni e le notti, i mesi e le stagioni trovano origine nella costruzione del cielo e del mondo (*Tim.* 37de). Tuttavia l'affermazione agostiniana che anche l'eventuale tempo anteriore alla creazione Dio lo avrebbe «fatto», *id ipsum enim tempus tu feceras* (XIII 15), perché non esiste creatura prima che una creatura sia fatta (XII 14), è ben lontana dall'essere esauriente, se si considera lo sviluppo successivo dell'argomentazione, che analizza le aporie della nozione di tempo, del linguaggio che la definisce, e tende a privare il tempo di ogni spessore ontologico. Nel testo delle *Confessioni* Agostino evita di interrogarsi sul *quomodo* il tempo sia stato creato, su come possa considerarsi «creatura» qualcosa che tende irresistibilmente al non essere. Una risposta di grande interesse speculativo può trovarsi piuttosto nell'opera esegetica degli anni immediatamente successivi, in un testo del *de Genesi ad litteram*, in cui la creazione del tempo si identifica con la creazione della serie totale delle cause in ordine di successione, e si può concepire quindi, con gli anacronismi consentiti dalla conoscenza analogica, come creazione del «programma» della realtà, grazie a un termine che la tecnologia contemporanea ha riempito di nuovi contenuti[2]. Questa prospettiva agostiniana escluderebbe che l'affermazione della creazione nel tempo equivalga all'affermazione della più radicale contingenza del mondo, perché considerare creatura divina l'ordine temporale può significare anche affermare con forza rinnovata la natura integralmente provvidenziale della creazione.

La problematicità della nozione di tempo, ma anche l'esperienza distruttiva che l'individuo può avere della dispersione temporale, della quale il racconto autobiografico fornisce le più complesse variazioni, sottraggono però le soluzioni fin qui proposte da Agostino alla dimensione dell'apologetica, della giustificazione più o meno efficace di una ormai storicamente definita ortodossia. A partire da XIII 16 inizia infatti una seconda fase della trattazione, che contiene argomenti di per sé suscettibili di essere anche sottilmente usati contro le conclusioni precedenti, ma questo dimostra l'autentico impegno teorico agostiniano.

Dopo aver esaurito il tema del tempo nella prospettiva che parte da Dio, di cui può essere detto *tuus est dies et tua est nox* (*Ps.* 73, 16), la cui signoria sul tempo sembra coincidere con il dominio che ne possiede il demiurgo del *Timeo*, Agostino recupera essenzialmente l'esperienza di teorico delle arti liberali, la ricchezza della sua riflessione sulla musica, che nella tradizione antica tende a identificarsi alla poesia, per definire, al di là di tutti i paradossi, il limitato potere raziona-

[1] Cfr. *Civ.* XII 13, *CCh*, S.L., XLVIII, p. 366.
[2] Cfr. *de Genesi ad litteram* V 5, 12 *CSEL* XXVIII 1, pp. 145-6.

le di dominio del tempo che è comunque dato all'uomo e che consente di ricondurre il non essere del passato e del futuro all'essere apparentemente inafferrabile del presente. Sarebbe opportuno cominciare infine a chiedersi quanta parte dello sviluppo filosofico del pensiero agostiniano trovi la sua radice in una consapevolezza teorica maturata nell'ambito delle discipline d'insegnamento, in una epistemologia interna alle arti liberali, all'originario disegno pedagogico di Cassiciacum. La perdita di alcune probabili fonti, di Porfirio come di Varrone, ci priva definitivamente della possibilità di una verifica storica dello stadio di evoluzione a cui questa consapevolezza teorica era giunta: non posso fare a meno di pensare, ad esempio, che il *de numeris* di Varrone avrebbe potuto indicarci qualche traccia e qualche mediazione di temi usati nel *de musica* e poi nella trattazione del libro XI[1]. Al centro di questa fase dell'argomentazione (X 12-XIII 16) è il problema della *misura* del tempo, che non deve in alcun modo identificarsi con il problema di una qualche «coscienza del tempo», in cui proiettare le nostre suggestioni psicologiche. Agostino formula infatti in tutte le varianti l'interrogativo sulla possibilità paradossale di misurare qualcosa che non ha esistenza, come non hanno esistenza il passato e futuro, che tuttavia misuriamo con la precisione delle misure cronologiche, dell'anno, del mese, del giorno, dell'ora, o con l'imprecisione delle più vaghe definizioni di «tempo lungo» o «tempo breve». Se tuttavia, di un tempo che diciamo «essere» lungo, dell'arco di un intero anno, tentiamo di cogliere quanto di esso propriamente «è», cioè quanto è «presente», l'intero anno si riduce a un istante, che è già passato, che già non è più, nel momento stesso in cui lo abbiamo individuato. Raramente un argomento filosofico, in origine strettamente tecnico, fu usato con tanta abilità letteraria, fino a esprimere, nella trama virtuosistica delle variazioni, il senso di una incombente minaccia, la minaccia delle potenzialità distruttive della temporalità, di cui il *de musica* sembrava cogliere soprattutto la disposizione ad assoggettarsi al dominio razionale del numero e del ritmo.

Nel *de brevitate vitae* di Seneca l'argomento della inafferrabilità del presente era usato per motivare l'invito a sottrarsi alla contingenza del presente, occupato dagli affari immediati, a ritrovare una identità autentica nel recupero contemplativo della memoria del proprio passato. Agostino, che pure questo recupero lo ha documentato nella

[1] Non è questa la sede per discutere le opposte tesi di Dyroff (A. Dyroff, «Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift *De ordine*», in *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus*, Köln 1930, pp. 15-62, che riconduce a una molteplicità di fonti, in particolare a Varrone e a perdute fonti neopitagoriche il dialogo agostiniano dedicato, nel libro II, al ciclo delle arti liberali), e di Hadot 1984 (cfr. pp. 132-6), che propone di riconoscere nel *de regressu animae* di Porfirio l'origine dei temi speculativi fondamentali del secondo libro del *de ordine*.

sua stessa *confessio*, poiché, come Plotino, *Enn.* III 7, ha centrato l'argomentazione sul problema della misura, non può che cercare, platonicamente, il criterio razionale di dominio del tempo nella realtà del presente, cioè nella realtà dell'essere, in cui ogni forma di razionalità trova il suo fondamento. Questa realtà non può appartenere a un mondo materiale necessariamente in divenire: se il tempo come «creatura del Padre» sembra essere, secondo la risposta del *de Genesi ad litteram*, l'ordine programmato di successione delle cause, nella sua totalità esso dovrebbe trovarsi, paradossalmente, solo nell'eterna sapienza divina. In ogni caso la teoria affermata nella prima parte del libro XI non trova una simmetrica corrispondenza nella seconda: a partire da una nozione di tempo costitutiva della creazione, Agostino avrebbe potuto infatti sviluppare coerentemente il disegno di una ricerca di Dio attraverso la conoscenza dello stesso ordine temporale, soprattutto nella forma armoniosa del tempo astrale, ma il testo non segue la traccia indicata nei *Soliloquia*.

Per comprendere il senso dell'argomentazione si deve sottolineare che Agostino, dopo un lungo interrogarsi, dopo aver escluso, come Plotino, la connessione fra tempo e movimento (XXIII 29-XXIV 31) fornisce infine una risposta all'interrogativo «che cos'è il tempo», ma per rimetterla immediatamente in discussione, come una formula approssimativa: «Vedo dunque che il tempo è una sorta di estensione. Ma lo vedo davvero? O mi sembra di vedere?»[1].

Unica vera certezza è il nostro effettivo misurare il tempo, percepire e comparare fra loro i diversi intervalli, anche se questa funzione può essere compiuta soltanto mentre il tempo passa, non quando è già passato[2], ma d'altra parte si deve infine ammettere che non sappiamo che cosa sia effettivamente l'oggetto sul quale esercitiamo i nostri diversi criteri di misura: «È così, Signore, mio Dio, io misuro, ma non so cosa misuro»[3].

Esistono infatti il passato e il futuro, ma nella forma del racconto e della previsione (XVII 22-XIX 25), di cui la profezia, garantita dalla parola stessa della Scrittura, costituisce la forma più solenne. Il loro statuto ontologico, e soprattutto il principio della loro conoscibilità, di un loro possibile ordine, non può che risiedere nel presente proprio di ogni razionalità e di ogni realtà che è: «Ma almeno questo adesso è limpido e chiaro: né il futuro né il passato sono, né è corretto dire: i tempi sono tre, passato, presente e futuro, ma forse sarebbe più proprio dire: i tempi sono tre, il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro»[4].

[1] XXIII 30.
[2] XVI 21.
[3] XXVI 33.
[4] XX 26.

Il presente dei tempi, che nella loro divina origine costituiscono una forma di ordine, non può che risiedere in quella realtà creata privilegiata cui è attribuito l'essere della sua destinazione all'eternità, cioè l'anima, dotata di un principio di razionalità che di per sé appartiene alla sfera del presente e dell'essere. Nel suo trattato sul tempo, Plotino descrive la vicenda dell'anima universale che fonda la temporalità sul piano strettamente epistemologico, perché abbandona il privilegio della conoscenza totale, di cui godrebbe restando congiunta all'intelletto, e, come un sovrano in veste di viandante, sceglie di percorrere la realtà, di esperimentare la conoscenza parziale, in un ordine di successione, che non può esistere senza temporalità[1]. Agostino analizza la facoltà unificante che è implicita nella percezione di una continuità temporale da parte dell'anima individuale e riconosce in essa una percezione del presente, che è il presente dell'essere, di ogni principio di razionalità che può darci la «misura» di qualcosa. La tesi cui si ispira il commento di Flasch 1993, che la trattazione agostiniana non può considerarsi una filosofia del tempo, può formularsi con una diversa articolazione. Nella logica di una dottrina platonica della conoscenza, la conoscibilità, quindi il criterio di misura di qualcosa che sembra incompatibile con l'essere, si trova nell'unico presente che il tempo può avere, il presente dell'essere dell'anima, dotata della memoria che riconduce il passato al presente, dell'attesa che rende il futuro presente al perdurare dell'*attentio*, cioè la disposizione primaria alla conoscenza: «Ma come può diminuire o consumarsi il futuro, che non è ancora, o crescere il passato, che non è più, se non perché nella nostra mente, sede dell'operazione, ci sono tre fasi? Essa infatti aspetta, osserva, ricorda, per modo che ciò che aspetta, attraverso ciò che osserva passi in ciò che ricorderà. Chi può dunque negare che il futuro non c'è ancora? C'è già tuttavia nella mente l'attesa del futuro. E chi può negare che il passato non c'è più? C'è ancora tuttavia nella mente la memoria del passato. E chi può negare che il tempo presente è privo di estensione, poiché passa in un istante? E tuttavia perdura l'attenzione attraverso cui s'avvia a scomparire ciò che sta per apparire. Non è dunque lungo il tempo futuro, che non c'è, ma un lungo futuro è una lunga attesa del futuro, né lungo è il tempo passato, che non c'è, ma un lungo passato è una lunga memoria del passato»[2].

La facoltà razionale di misura dell'anima si rivela soprattutto nella percezione privilegiata della parola scandita dal ritmo, nella comparazione fra brevità e lunghezza delle sillabe, quale si coglie nel rapido e tuttavia incisivo trascorrere di un verso, grazie a un processo che Agostino aveva minuziosamente analizzato nel libro VI del *de musica*, di

[1] *Enn.* III 7, 11.
[2] XXVIII 37.

cui recupera i temi salienti (XXVI 33-XXVII 36). Utilizzato già nel *de musica* come modello di percezione del ritmo poetico, il verso ambrosiano, *Deus creator omnium*, a cui è legato il ricordo emotivo del libero fluire del dolore per la morte della madre, che Agostino aveva tentato invano di trattenere (*Conf.* IX, XII 32), assume in questo contesto il significato di una densissima sintesi di valori simbolici. Il verso esprime, con parola scandita nel tempo, ma ordinata dalla razionalità del numero e del ritmo, la verità di Dio creatore rivelata dalla fede, la cui percezione sensibile ricostituisce la continuità temporale grazie alla facoltà unificante propria dell'anima e può quindi ricondurci all'eterno presente della parola creatrice, al punto di partenza della riflessione agostiniana.

Nonostante l'esperienza compiuta della dispersione distruttiva nella temporalità, la possibilità di ricondurre alla razionalità pura del numero quell'elemento temporale che è costitutivo del sensibile, ma lo condanna al non essere, riafferma con matura consapevolezza la mediazione della poesia nel percorso ascendente verso l'intelligibile, fino a placare la tensione alla forma nella forma assoluta divina (XXX 40), come Agostino l'aveva affermata, con l'evidenza razionale del mito platonico, in una pagina del *de ordine*: «A questo quarto gradino la ragione comprendeva che nei versi, come nel modularsi della prosa, regnavano i numeri, ai quali tutto deve la sua perfezione, e di essi ricercò la natura impiegando tutta sé stessa. Trovò che i numeri, grazie ai quali aveva costruito la trama delle precedenti discipline, sono divini ed eterni. E a questo punto tollerava con difficoltà che il loro splendore e la loro serenità si sbiadissero nella materia corporea delle voci. E poiché ciò che la mente vede, e a questo genere appartengono i numeri, è sempre presente e si riconosce immortale, mentre il suono, poiché è cosa sensibile, trascorre verso il tempo passato e si imprime nella memoria, in virtù di un mito razionale, poiché la ragione ormai favoriva i poeti..., fu stabilito che le Muse fossero figlie di Giove e di Memoria. Per cui questa disciplina, partecipe del senso e dell'intelletto, ebbe il nome di musica»[1].

Il libro XI delle *Confessioni* annuncia la civiltà del canto gregoriano e dell'*Arte della fuga*, piuttosto che dell'analisi della coscienza individuale del tempo.

[1] *De ordine* II 14, 41, *CCh*, S.L. XXIX, pp. 129-30: *In hoc igitur quarto gradu sive in rhythmis sive in ipsa modulatione intellegebat regnare numeros totumque perficere; inspexit diligentissime, cuius modi essent; reperiebat divinos et sempiternos, praesertim quod ipsis auxiliantibus omnia superiora contexuerat. Et iam tolerabat aegerrime splendorem illorum atque serenitatem corporea vocum materia decolorari. Et quoniam illud, quod mens videt, semper est praesens et immortale approbatur – cuius generis numeri apparebant – sonus autem, quia sensibilis res est praeterfluit in praeteritum tempus imprimiturque memoriae, rationabili mendacio iam poetis favente ratione..., Iovis et Memoriae filias Musas esse confictum est. Unde ista disciplina sensus intellectusque particeps musicae nomen invenit.*

Bibliografia

J.-M. André, *Recherches sur l'otium romain*, Paris 1962 (Annales littéraires de l'Université de Besançon LII) (= André 1962).
W. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt a.M. 1967 (= Beierwaltes 1967).
M. Bettetini (a cura di), *Aurelio Agostino, Ordine, Musica, Bellezza*, Milano 1992 (= Bettetini 1992).
E. Bréhier, *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme* I-II, Paris 1928 (= Bréhier 1928).
J.F. Callahan, *Basil of Cesarea. A new Source for St. Augustine's Theory of Time*, «Harvard Studies in Classical Philology» LXIII 1958, pp. 437-54 (= Callahan 1958).
J.F. Callahan, *Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova University Press 1967 (= Callahan 1967).
J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956 (= Chaix-Ruy 1956).
Th. E. Clarke, *S. Augustine and Cosmic Redemption*, «Theological Studies» XIX 1958, pp. 133-64 (= Clarke 1958).
P.F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München 1964 (Zetemata XXXV) (= Conen 1964).
R. De Monticelli (a cura di), *Agostino, Confessioni*, Milano 1990 (= De Monticelli 1990).
A. Di Giovanni, *Creazione ed essere nelle Confessioni di S. Agostino*, «REAug» XX 1974, pp. 285-315 (= Di Giovanni 1974).
U. Duchrow, *Der sogennante psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» LXIII 1966, pp. 267-88 (= Duchrow 1966).
K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar*, Frankfurt a.M. 1993 (= Flasch 1993).
V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1969 (= Goldschmidt 1969).
S.J. Grabowski, *God Contains the Universe. A Study in Patristic Theology*, «Revue de l'Université de Ottawa» XXVI 1956, pp. 90-113, 165-87 (= Grabowski 1956).
P. Grimal, *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque*, «Revue des Études Anciennes» LXX 1968, pp. 92-109 (= Grimal 1968).
J. Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933 (= Guitton 1933).
W. Gundersdorf von Jess, *Divine Eternity in the Doctrine of Saint Augustine*, «AugStud» VI 1975, pp. 75-96 (= Gundersdorf von Jess 1975).

I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984 (= Hadot 1984).
P. Hadot, «Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin», in *Les Sources de Plotin*, Genève 1960 (Entretiens de la Fondation Hardt V), pp. 107-57 (= Hadot 1960).
P. Hadot, «"Numerus intelligibilis infinite crescit", Augustin, Epistula 3, 2», in *Miscellanea André Combes* I, Roma-Paris 1967, pp. 181-91 (= Hadot 1967).
A. Holl, *«Seminalis ratio». Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Wien-Freiburg 1961 (= Holl 1961).
L. Hölscher, *The reality of the mind. Augustine's philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance*, London-New York 1986 (= Hölscher 1986).
P. Janich, *Augustins Zeitparadox und seine Frage nach einem Standard der Zeitmessung*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» LIV 1972, pp. 168-86 (= Janich 1972).
O. Lechner, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, München 1964 (= Lechner 1964).
G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin-New York 1978 (= May 1978).
E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das Elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden 1979 (= Meijering 1979).
P. Nautin, «Genèse 1, 1-2, de Justin à Origène», in *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, pp. 61-94 (= Nautin 1973).
R.J. O'Connel, *Ennead. VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine*, «REAug» IX 1963, pp. 1-39 (= O'Connel 1963)
G.J.P. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987 (trad. it. *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo 1988) (= O'Daly 1988).
J.J. O'Donnel, *Augustine, Confessions, III, Commentary on Books 8-13*, Oxford 1992 (= O'Donnel 1992).
J. Oroz-Reta, *Séneca y San Agustín. Influencia o coincidencia?*, «Augustinus» X 1965, pp. 295-335 (= Oroz-Reta 1965).
J. Oroz-Reta, «Séneca en San Agustín», in *Estudios sobre Seneca*, Madrid 1966, pp. 331-51 (= Oroz-Reta 1966).
E. Peters, *What was God doing before He created the Heavens and the Earth?*, «Augustiniana» XXXIV 1984, pp. 53-74 (= Peters 1984).
M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* I-II, Göttingen 1948-49 (trad. it. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* I-II, Firenze 1967) (= Pohlenz 1967).
P. Ricoeur, *Temps et récit* I, Paris 1983 (trad. it. *Tempo e racconto* I, Milano 1986) (= Ricoeur 1983).
E. Samek Lodovici, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Roma 1979 (= Samek Lodovici 1979).

E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, Freiburg i.Br. 1941 (= Scharl 1941).
A. Solignac, «Exégèse et Métaphysique. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin», in *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, pp. 153-71 (= Solignac 1973).
R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the early Middle Ages*, London 1983 (= Sorabji 1983).
M. Spanneut, «Le stoïcisme et Saint Augustin», in *Forma futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 896-914 (= Spanneut 1975).
Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. I von Arnim, I-IV, Leipzig 1903-24 (= *SVF*).
W. Theiler, «Porphyrios und Augustin», in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 160-251 (= Theiler 1966).
L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965 (= Thunberg 1965).
S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione in sant'Agostino*, Milano 1962 (= Vanni Rovighi 1962).
E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux Confessions*, «RechAug» VI 1969, pp. 1-102 (= Zum Brunn 1969).
E. Zum Brunn, «La dialectique du "magis esse" et du "minus esse" chez Saint Augustin», in *Le Néoplatonisme*, Paris 1971, p. 373 sgg. (= Zum Brunn 1971).

I 1, 1-3. *Numquid... digero?*: dopo che nel libro IX si è conclusa la narrazione degli eventi, a partire dal libro X, dedicato alla memoria, inizia un'ardua riflessione teorica, che nel libro XI, autonomo rispetto al precedente (cfr. Flasch 1993, p. 293: «La dottrina della memoria in X *non* è introduttiva alla teoria del tempo di XI»), affronta in tutte le sue aporie il problema del tempo. Poiché una straordinaria *intensificazione* della coscienza del tempo (Ricoeur 1983) nasce dal disvelarsi, sia pure imperfetto, di una verità che coincide con l'eternità del suo essere, la riflessione sul tempo segna l'inizio della meditazione sulla realtà divina, che è l'oggetto degli ultimi tre libri. Se questa realtà è fondamentalmente mediata da una Scrittura, la meditazione agostiniana, come è stato mirabilmente messo in luce (Ricoeur 1983), contiene al suo interno un nucleo di riflessione sull'attività del narrare. Rivolgendo infatti un interrogativo diretto al suo interlocutore assoluto, Agostino descrive la posizione paradossale del narratore nel raccontare, con parole scandite nel tempo, una serie di avvenimenti eternamente presenti alla conoscenza divina, che li conosce al di fuori del tempo nella loro natura di avvenimenti temporali: *Tu... nec vides ad tempus nec moveris ad tempus nec quiescis ad tempus et tamen facis et visiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore* («Tu... non vedi nel tempo né ti muovi nel tempo né riposi nel tempo e tuttavia fai sia le visioni nel tempo sia i tempi stessi e il riposo dopo il tempo») (*Conf.* XIII, XXXVII 52). Il testo sottolinea poi fortemente – XXXVIII 53 – che il *videre* divino si identifica con l'essere delle cose: *tu autem quia vides ea, sunt*. La natura di questa conoscenza è analizzata partendo dal tema biblico e platonico (cfr. *Tim.* 37c) della felicità e compiacimento divino di fronte alla sua creazione: *Non quod ullo modo Dei scientia varietur, ut aliud in ea faciant quae nondum sunt, aliud quae iam sunt, aliud quae fuerunt; non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit... Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint et praesentia iam sint et praeterita iam*

non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat («non perché in qualche modo la scienza di Dio sia soggetta a variazioni, condizionata cioè dalle cose che non sono ancora, da quelle che già sono, da quelle che furono; infatti non si prospetta, come nel nostro conoscere, il futuro, non contempla il presente e non si rivolge verso il passato... Egli non vede mutando pensiero da questo in quello, ma in forma del tutto immutabile, per cui anche le cose che avvengono temporalmente, per quanto non siano ancora perché future, o siano perché presenti, o non siano perché passate, egli le comprende tutte insieme nella stabile eternità del presente») (*Civ.* XI 21, *CCh*, S.L., XLVIII, p. 339). Il narrare non è allora, come era stato precisato inizialmente, un *narrare tibi*, un *raccontare a*, ma un *narrare apud te*, un *raccontare stando presso a* (*Conf.* II, III 5. Cfr. *ibid.* X, II 2-III 4, dove il tema è quello del significato di una *confessio* di peccati anche troppo noti alla perfezione divina). Nel corso della polemica contro il manicheismo, contro la dottrina di un Dio aggredito e violato dalle forze del male, Agostino ha sviluppato una nozione di eternità che coincide con la perfetta assenza di corruzione, e quindi di morte: *Nam immortalitas eius... est etiam vera aeternitas qua est immutabilis Deus sine initio, sine fine, consequenter et incorruptibilis. Una ergo eademque res dicitur sive dicatur aeternus Deus sive immortalis sive incorruptibilis sive immutabilis* («La sua immortalità... è anche la vera eternità, in virtù della quale Dio è immutabile, senza inizio, senza fine, quindi incorruttibile. Dire che Dio è eterno, o immortale, o incorruttibile, o immutabile, significa infatti dire la stessa cosa») (*Trin.* XV 5, 7, *CCh*, S.L., L, p. 469). Nello stesso senso *de diversis quaestionibus LXXXIII* 19, *CCh*, S.L., XLIV, p. 24 *Quod autem commutabile est tempori obnoxium est; non enim semper eiusdem modi est, et ideo aeternum non recte dicitur* («Ciò che è mutevole è soggetto all'ingiuria del tempo; non è sempre uguale, e quindi non può essere correttamente detto eterno»). Nella sua formulazione più rigorosa, eternità è la perfetta coincidenza con l'essere, come Agostino afferma a proposito del *nomen* divino, il *sono colui che sono* della risposta a Mosè (*Ex.* 3, 14): *In Dei autem natura non erit aliquid, quasi nondum sit; aut fuit, quasi iam non sit; sed est tantum id quod est, et ipsa est aeternitas* («Nella natura di Dio non ci sarà qualcosa, come se non ci fosse ancora, o non c'è stata, come qualcosa che ora non c'è più; ma è soltanto ciò che è, e questa è l'eternità») (*En. ps.* IX 11, *CCh.*, S.L., XXXVIII, p. 64). Cfr. *ibid.*, CI 2, 10, *ibid.*, XL, p. 1445. Su questo tema si rinvia a G.J.P. O'Daly, «Aeternitas», in *Augustinus Lexikon* I 1, Basel-Stuttgart 1986, coll. 159-63; Beierwaltes 1967; Guitton 1933; Gundersdorf von Jess 1975, pp. 75-96.

4-6. *affectum meum... valde*: come è precisato in *Civ.* IX 4, *CCh.*, S.L. XLVII, p. 251, *affectus* equivale a *motus animi*, movimento dell'animo che traduce il greco πάθος-πάθη, tradotto da Cicerone con <

perturbationes (*Tusc.* IV 5, 10). Nel seguito del testo (*Civ.* IX 5, *ibid.*, p. 254), Agostino difende il valore positivo delle passioni, purché moderate e frenate, così da poter essere usate in funzione della giustizia (*passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usum iustitiae convertantur*): in polemica ancora più aperta con gli stoici, che considerano incompatibile passione e saggezza, nella stessa opera Agostino afferma la rettitudine delle emozioni e passioni, quando l'individuo è sostenuto dal *rectus amor*, dall'amore che rispetta l'ordine delle cose e si rivolge a Dio in primo luogo (*Civ.* XIV 9, *CCh*, S.L. XLVIII, p. 426. Cfr. G.J.P. O'Daly - A. Zumkeller, «Affectus [passio, perturbatio]», in *Augustinus-Lexikon* I 1, Basel-Stuttgart 1986, coll. 166-80). Nelle *Confessioni* l'*affectio* e l'*affectus* assumono le più diverse tonalità, in positivo e in negativo. Qui il termine è usato in senso vicino, forse anche volutamente simmetrico, all'espressione che Agostino usa per descrivere l'esperienza della lettura dell'*Hortensius*: *Ille vero liber mutavit affectum meum* («Quel libro cambiò davvero il mio modo di pensare») (*Conf.* III, IV 7). La nozione di *affectus*, come osserva Flasch 1993, p. 295, nella tradizione filosofica mediata da Cicerone segna la zona di confine tra filosofia e retorica. Nel dialogo agostiniano con l'interlocutore onnisciente è presente infatti in ogni momento il destinatario di tutto il racconto, quel pubblico dei fedeli, che potenzialmente tende a estendersi all'umanità: *Cui narro haec?... apud te narro haec generi meo, generi humano* («Ma a chi racconto queste cose?... rivolgendomi a te le racconto al genere cui appartengo, al genere umano») (*Conf.* II, III 5). L'uso didascalico della *narratio* è del resto esplicitamente teorizzato in *Doctr.* IV 4, 6, *CCh*, S.L., XXXII, p. 119 *Si docendi sunt qui audiunt, narratione faciendum est... ut res, de qua agitur, innotescat* («Se si devono istruire gli ascoltatori, bisogna esporre... in modo da far conoscere l'argomento di cui si tratta»). Il richiamo al versetto biblico dell'inizio dell'opera (*Conf.* I, I 1), che esprime il senso della *confessio laudis*, sottolinea la convergenza fra riflessione teorica e struttura narrativa: quest'ultima è un ricchissimo e articolato discorso di edificazione e conversione, prodotto da un sapere fondato sulla fede nella verità e sull'arte di convincere, quale è teorizzato nel *de Doctrina christiana* (opera che segna una sostanziale inversione di tendenza rispetto al giovanile *de ordine*, in cui alla retorica è attribuita una posizione subordinata nella ideale enciclopedia del sapere).

II 2, 3-5. *quibus me... temporum*: la salvezza individuale conduce alla funzione pastorale di predicare la parola divina, ma questo compito (che comprende la redazione dell'opera in corso) appartiene anche all'ordine dell'azione e quindi implica un uso del tempo sottratto all'unica finalità che consente di superare la natura distruttiva del tempo, cioè la contemplazione e meditazione. La consapevolezza del valore,

del «prezzo» del tempo, che si identifica con la consapevolezza del continuo morire, costituisce, nella pedagogia di Seneca, l'argomento più efficace per condurre alla «conversione» alla filosofia (cfr. André 1962; Grimal 1968). *caro... temporum*: Agostino evoca il tema, che nell'etica latina ha assunto probabilmente valore topico, del buon uso del tempo nella ricerca della saggezza. Cfr. Seneca, *Ep.* 1, 2 *ad Lucilium: quem mihi dabis, qui aliquod pretium temporis ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori?* («chi mi troverai che attribuisca al tempo un suo prezzo, che consideri il valore di un giorno, che comprenda di morire ogni giorno?»). L'inizio ben noto della prima lettera a Lucilio, il primo invito alla filosofia, è un'esortazione al giovane corrispondente a «rivendicare sé a sé stesso», rifiutando di lasciarsi sottrarre il proprio tempo, per raccoglierlo e conservarlo come cosa preziosa (*Ep.* 1, 1 *Ita fac, mi Lucili, vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur... collige et serva*).

9. *Et nolo... diffluant*: «altro», estraneo, è tutto quello che non appartiene all'ordine della saggezza, che per Agostino si identifica con il *meditari in lege tua*, con l'impegno dell'intelletto nel comprendere i misteri della Scrittura. Nel linguaggio di Seneca la contrapposizione fra *nostrum* e *alienum* indica il contrasto fra la saggezza del ritorno a sé stessi e la dissipazione «alienata» del tempo (cfr. André 1962, pp. 40, 54 nota 4, 55): *Omnia, mi Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est. In huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque vult* («Tutte le cose, mio Lucilio, dipendono dagli altri, solo il tempo è nostro. La natura ci ha messo in possesso di quest'unica cosa fugace e scivolosa, possesso da cui ci lasciamo estromettere da chi vuole») (*Ep.* 1, 3).

3, 16. *Sacrificem... cogitationis*: come è stato sottolineato (O'Donnel 1992, pp. 258-9), la nozione di *confessio* come sacrificio, ispirata a *Ps.* 115, 17 (*tibi sacrificabo hostiam laudis*) ricorre all'inizio dei libri V, VIII e IX (dove il testo scritturistico è direttamente citato): a questo tema attribuisce un singolare rilievo l'affermazione, contenuta in un testo antimanicheo, che il serpente, l'autore della prima tentazione, non può confessare il proprio peccato, e quindi non può discolparsi (cfr. *de Genesi contra Manichaeos* II 17, 26, *PL* XXXIV, col. 209 *Iam serpens... nec confiteri peccatum potest, nec habet omnino unde se excuset*). Credo che in questo contesto l'accento sia posto sulla privazione che il sacrificio comporta e che trova il suo compimento nella circoncisione intesa come liberazione dal peccato, mentre nei testi precedenti l'accento cade sull'atto di omaggio indirizzato all'interlocutore divino. L'impegno dell'intelletto nella comprensione della Scrittura, il *meditari in lege tua*, implica una totale dedizione del tempo, del giorno e della notte, come esplicitamente prescrive il primo dei salmi (*Ps.* 1, 2 *sed in lege Domini voluntas eius, et in lege eius meditabitur die* <

ac nocte), che all'uomo dedito a questa meditazione, simile all'albero piantato presso un corso d'acqua, promette il suo frutto, «quando sarà venuto il suo tempo» (*Ps.* 1, 3 *tamquam lignum... quod fructum suum dabit in tempore suo*). Questo uso del tempo implica la rinuncia alla profanità del mondo, anche alla profanità seducente delle lettere, di un'attività intellettuale che non sia direttamente finalizzata a questo unico possibile itinerario alla sapienza.

24. *et audi... de profundo*: il testo rinvia evidentemente a *Ps.* 129, 1, all'invocazione del *de profundis*. Non si può dimenticare però che anche la spiritualità manichea ha elevato a più riprese il grido dagli abissi. Cfr., p. es., *A Manichean Psalm-Book* II, ed. by C.R.C. Allberry, Stuttgart 1938, *Ps.* CCXLVIII, p. 57, 19-21: «La luce è esplosa per te, o tu che dormi nell'inferno, la conoscenza / del Paracleto, il raggio di luce; bevi dell'acqua della memoria, / liberati dall'oblio».

26-7. *Tuus est... transvolant*: *Ps.* 73, 16, evoca la signoria cosmica <
divina, che domina il tempo perché ha creato gli astri e l'alternanza delle stagioni: *Tuus est dies, et tua est nox; tu fabricatus es auroram et solem. Tu fecisti omnes terminos terrae; aestatem et ver tu plasmasti ea* («Tuo è il giorno e tua è la notte; tu hai costruito l'aurora e il sole. Tu hai posto tutti i confini della terra; l'estate e l'inverno tu li hai plasmati») (*ibid.*, 16-7). Considerata nella sua interezza, la citazione opera il raccordo fra la dichiarazione della volontà di meditare il senso della Scrittura e i temi della creazione del mondo e del tempo, che saranno affrontati successivamente. Anche se da un punto di vista strettamente filologico il bilancio dei rapporti fra Agostino e un autore come Seneca è particolarmente riduttivo (per un riepilogo cfr. Oroz-Reta 1965 e 1966. Riduttivo anche Spanneut 1975, che tuttavia ritiene Seneca l'unico autore stoico conosciuto forse direttamente), mi sembra difficile che Agostino ignori il senso di una esortazione alla saggezza fondata sulla consapevole e individuale appropriazione del tempo che ci è dato possedere, cioè il passato, quale era stata formulata con tanta efficacia da Seneca. Cfr. soprattutto *Brev. vit.* 10, 2-4 *In tria tempora vita dividitur: quod fuit, quod est, quod futurum est. Ex iis quod agimus breve est, quod acturi sumus dubium, quod egimus certum. Hoc est enim, in quod fortuna ius perdidit, quod in nullius arbitrium reduci potest. Hoc amittunt occupati... Atqui haec est pars temporis nostri sacra ac dedicata, omnis humanos casus supergressa, extra regnum fortunae subducta, quam non inopia, non metus, non morborum incursus exagitet; haec nec turbari nec eripi potest: perpetua eius et intrepida possessio est* («La vita si divide in tre tempi: quello che è stato, quello che è, quello che sarà. Di questi, quello che trascorriamo è breve, quello che trascorreremo è dubbio, quello che abbiamo trascorso certo. Questo è infatti il tempo su cui la fortuna ha perduto il suo diritto, che non è riducibile all'arbitrio di nessuno. Proprio questo tempo è perduto dagli occupati... Eppure questa è la parte del nostro

tempo consacrata come con atto di consacrazione, al di là di tutte le vicende umane, sottratta al regno della fortuna, quale ormai non può essere resa inquieta dalla povertà, né dal timore, né dall'aggressione delle malattie; non può essere turbata né può esserci sottratta: il suo possesso è perpetuo e stabile»). Di fronte a questo testo è difficile evitare un interrogativo di fondo: sarebbe possibile pensare di offrire come omaggio e sacrificio alla divinità la *confessio* delle proprie colpe ma anche del proprio passato, in forma di racconto, al di fuori di una cultura che ha così profondamente «sacralizzato» il passato come la cultura latina? La signoria divina del tempo esclude una sua appropriazione come fondamento dell'appropriazione e del dominio di sé, nella prospettiva individualistica di Seneca, che riconosce tuttavia al passato una sua sacralità, come se fosse ritualmente «dedicato» (l'uso di un termine tecnico non è casuale) a una divinità (un autore pagano, che difende tenacemente la memoria storica di Roma, come Macrobio, verso gli inizi del secolo V, parlerà di *vetustas veneranda*).

30-2. *aut non habent... mihi eas*: giustamente De Monticelli 1990, p. 673 nota 17, e O'Donnel 1992, p. 260, rinviano a uno dei testi più enigmatici del libro dei Salmi, *Ps.* 28, 9 *Vox Domini praeparantis cervos, et revelabit condensa* («La voce del Signore che fa crescere i cervi, e rivelerà le cose oscure»): il testo ebraico evoca in realtà la potenza terribile del Dio del tuono, che sradica i boschi e folgora i cervi. R. De Monticelli, con una notazione certo semplificatrice, coglie in questo testo una particolare suggestione: «è questa l'origine ermeneutico-biblica di una delle più dense metafore della nostra tradizione letteraria, quella della foresta di simboli». Entrambi i commenti rinviano ugualmente a *En. ps.* XXVIII 9 *vox enim Domini primo perfecit superatores et repulsores venenosarum linguarum... Et tunc eis revelabit opacitates divinorum librorum et umbracula mysteriorum, ubi cum libertate pascantur* («la voce del Signore fece infatti crescere prima di tutto i confutatori vittoriosi delle lingue velenose... e allora a essi rivelerà le oscurità dei libri divini e le ombre dei misteri, dove possano pascolare con libertà») (*CCh*, S.L., XXXVIII, p. 171). <

32-4. *Ecce vox... amo*: in *En. ps.* CXVIII 19, Agostino afferma che la meditazione della legge divina «è pensiero di chi ama, e soltanto di chi ama, per cui non si raggela la carità che anima il suo meditare, per quanto sia esposta ai freddi provocati dalle molte iniquità che lo circondano» (*CCh*, S.L., XL, p. 1728 *haec meditatio amantis est cogitatio, et tantum amantis, ut caritas non frigescat huius meditationis suae, quantalibet abundantia constipetur iniquitatis alienae*).

36. *audiam vocem laudis*: la voce di lode di *Ps.* 25, 7 equivale per Agostino al «comprendere interiormente che tutto ciò che di male c'è in te a causa dei peccati, è tuo, mentre tutto ciò che c'è di buono per la giustificazione, è di Dio» (*En. ps.* XXV, II 11, *CCh*, S.L., XXXVIII, p. 147 *audire vocem laudis est intellegere intus, quia quid-*

quid in te mali est de peccatis, tuum est; quidquid boni in iustificationibus, Dei est).

37-9. *ab usque principio... civitatis tuae*: nel formulare un programma di *meditatio* che dal testo della *Genesi* giunge all'*Apocalisse*, Agostino definisce un impegno dell'intelletto che non dovrebbe escludere nessuna parte della Scrittura. La contemplazione non può avere altro oggetto che l'ambito della signoria divina del tempo, dalla sua creazione, intimamente solidale alla creazione dell'universo, fino al superamento escatologico della temporalità nell'eterno presente della città di Dio. L'attività esegetica agostiniana, dal *de Genesi ad litteram* al *de civitate Dei*, realizza e trasmette una mole considerevole del programma di meditazione. È stato sottolineato che si deve distinguere l'affermazione di un autore, che intende descrivere i *mirabilia* divini, il loro inizio e la loro fine, dal tentativo di chi affronta il significato della natura e concetto del tempo, come Agostino *non* farebbe (Flasch 1993, p. 306). Nell'ispirazione religiosa di Agostino, nella sua dichiarata apologetica, confluiscono elementi di origine diversa, senza escludere, sul tema del tempo, una «filosofia popolare» che nutre del resto anche il pensiero di Cicerone e Seneca (su questo punto, cfr. Flasch 1993, p. 299). Nel momento in cui l'interrogarsi di Agostino sul proprio passato, sulla complessità non risolta del proprio vivere, si inserisce nell'esperienza della grandiosa narrazione biblica, del disegno divino della storia del mondo e degli uomini, i frammenti probabilmente eterogenei che Agostino recupera della riflessione antica sulla temporalità giungono a uno stato di fusione, ci trasmettono interrogativi, rivelano aporie. Nel suo sincretismo il testo agostiniano non ci lascia l'autorità di definire *a priori* in tutte le sue molteplici forme l'attività del filosofare.

4, 44-6. *quae omnia... desiderium meum*: la scelta di dedicarsi alla ricerca, all'*inquisitio* nell'ordine dei beni e dei valori implica prima di tutto il rifiuto dei falsi beni, come afferma il testo parallelo di *Conf.* VIII, VII 17, che rinvia esplicitamente all'esperienza dell'*Hortensius*: *multi mei anni mecum effluxerant... ex quo ab undevicensimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae, et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, cuius non inventio, sed vel sola inquisitio iam praeponenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus* («molti miei anni erano fuggiti via con me... da quando, nel diciannovesimo anno di mia vita, leggendo l'*Ortensio* di Cicerone, ero stato risvegliato allo studio della sapienza; e differivo il momento di rompere con la felicità terrena e di dedicarmi interamente alla ricerca di quell'altra, il cui, non dico ritrovamento, ma semplice studio era già da solo preferibile alla scoperta di tesori, ai regni di questo mondo, ai piaceri del corpo, che, a un cenno, m'affluivano in-

torno d'ogni parte»). Di questa nozione del *quaerere*, che può anche essere comune alla «filosofia popolare» antica (Flasch 1993, p. 306), o piuttosto a un orizzonte culturale vastissimo, la dialettica del *contra Academicos* ha esplorato tutte le potenzialità. In particolare, l'allievo Licenzio ha appassionatamente difeso, anche se finisce sconfitto, il valore del *quaerere veritatem* come valore in sé, capace di appagare il desiderio di felicità che è costitutivo dell'uomo, anche se il «raggiungimento» della verità resta al di sopra dei suoi limiti: *At hoc ipsum est beatum hominis... perfecte quaerere veritatem: hoc est enim pervenire ad finem, ultra quem non potest progredi* («Ma questo appunto è l'essere felice proprio dell'uomo... ricercare con tutto sé stesso [*perfecte*] la verità: questo significa giungere a quel fine, oltre il quale non si può procedere») (*contra Academicos* I 3, 9, *CCh*, S.L., XXIX, p. 8). I valori etici dello scetticismo, che Agostino ha sconfitto in sé stesso, prima di confutare le argomentazioni del giovane Licenzio, non sono negati, ma piuttosto affermati a un diverso livello nelle promesse di verità e salvezza che la Scrittura oppone alla prospettiva di una ricerca priva di ogni sicuro approdo. Invece che all'*Ortensio*, il testo rinvia ora a *Ev. Matth.* 6, 33 (*quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius et haec omnia apponentur vobis*), al *quaerere regnum Dei*, in cui Agostino, con linguaggio ciceroniano, aveva identificato il vero *finis* che appartiene all'uomo: *Regnum ergo et iustitia Dei bonum nostrum est et hoc appetendum et ibi finis constituendus, propter quod omnia faciamus quaecumque facimus* («il regno e la giustizia di Dio sono dunque il nostro bene, e questo bene deve essere oggetto di desiderio e in esso deve essere stabilito il fine, per cui intendiamo fare tutte le cose, qualunque siano le cose che facciamo») (*de sermone Domini in monte* II 16, 53, *CCh*, S.L., XXXV, p. 143).

46-7. *Narraverunt... lex tua*: il rinvio a *Ps.* 118, 85, il salmo che si ritrova intessuto alla trama di questi primi capitoli, indica probabilmente al tempo stesso gli errori di traduzione e interpretazione della Scrittura (su cui cfr. *En. ps.* CXVIII 20, 5, *CCh*, S.L., XL, p. 1732) e le deviazioni radicali dalla verità, come la dottrina dei manichei.

53-4. *per quem nos... Verbum tuum*: la logica della salvezza affermata dal messaggio evangelico, unita alla consapevolezza, di lontana origine scettica, che l'uomo nella sua finitudine non può attingere la verità, che anzi non la cerca perché immerso nel peccato, producono un concetto che sarebbe un perfetto paradosso, se Agostino seguisse le argomentazioni del *contra Academicos*, in virtù delle quali Licenzio è sconfitto, perché la condizione del *quaerere*, del ricercare, che implica una tensione non necessariamente soddisfatta, è incompatibile con l'«essere» felice (cfr. *contra Academicos* I 2, 5-4, 12, *CCh*, S.L., XXIX, pp. 5-11). L'avversario di Licenzio, Trigezio, giunge a identificare l'*errare*, che appartiene all'eterno ricercare senza trovare, al *semper quaerere, numquam invenire*, con l'errore *tout court* (*ibid.*, I 4,

10, p. 9). La sfiducia profonda nella possibilità dell'uomo di raggiungere il fine conduce Agostino a pensare un Dio impegnato a sua volta in un *quaerere*, in una ricerca dell'uomo senza la quale non esisterebbe salvezza.

54-6. *per quod fecisti... in quo et me*: Agostino sintetizza qui il grande tema della creazione nel Verbo, a cui era giunto attraverso la riflessione sull'*in principio* di *Gen.* 1, 1, in una precisa direzione antimanichea: *cito volens eorum vel confutare deliramenta vel erigere intentionem ad quaerendam in litteris, quas oderunt, christianam et evangelicam fidem* («volendo al più presto sia confutare i loro deliri, sia sollevare il loro intendimento a ricercare la fede cristiana ed evangelica negli scritti che odiavano») (*de Genesi ad litteram* VIII 2, 5, *CSEL* XXVIII 1, p. 232). Nel *de Genesi contra Manichaeos*, che è stato datato intorno al 389 (Solignac 1973, p. 155), al momento del ritorno in Africa, ma forse è iniziato nel 387-388, durante il soggiorno a Roma dopo la conversione (sui problemi di datazione, cfr. L. Carrozzi, *Sant'Agostino, La Genesi* I. *La Genesi difesa contro i Manichei*, Roma 1988, pp. 20-3 [Introduzione]), Agostino si trova a rispondere all'obiezione manichea, che considera in contrasto la dottrina della creazione nella *Genesi* e nel *Vangelo di Giovanni*: *Hoc capitulum legis adversum esse evangelio stultissimi manichaei arbitrantur dicentes in genesi scriptum esse, quod Deus per se ipsum fecerit caelum et terram et lucem, in evangelio autem scriptum esse per dominum nostrum Iesum Christum fabricatum esse mundum, ubi dictum est: «et mundus factus est per ipsum»* («Questo capitolo della legge [cioè *Gen.* 1, 1] gli insensati manichei lo considerano in contrasto con il Vangelo, affermando che nella *Genesi* è scritto che Dio ha fatto attraverso sé stesso il cielo e la terra e la luce, mentre nel Vangelo è scritto che il mondo è stato costruito per mezzo del nostro signore Gesù Cristo, là dove è scritto: "e il mondo è stato fatto attraverso lui" [*Ev. Io.* 1, 10])» (*contra Adimantum* I 1, dell'anno 394, *CSEL* XXV, p. 115). La soluzione proposta da Agostino, attraverso la mediazione di Ambrogio (*in Hexaemeron* I 2, 5, *CSEL* XXXII 1, pp. 4-5; I 4, 15, p. 13, con riferimento a *Ev. Io.* 8, 25 *in hoc principio, id est in Christo fecit Deus caelum et terram, quia «per ipsum omnia facta sunt»*), si ricollega a Origene, che interpreta l'*in principio* come designazione del Verbo, dell'ἐν ἀρχῇ di *Ev. Io.* 1, 1 (cfr. *in Iohannem* I 16-8, 90-108, *Origenes Werke* IV, ed. E. Preuschen, Leipzig 1903, pp. 20-3. Cfr. inoltre Nautin 1973, p. 89): *Quod scriptum est: «In principio fecit Deus caelum et terram», quaerunt in quo principio... His respondemus: Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia* («Quanto a ciò che sta scritto: "Nel principio Dio creò il cielo e la terra", i manichei ci rivolgono questa domanda: "In quale principio?"... A essi noi rispondiamo che Dio ha fatto il cielo e la terra in principio, non nel

principio del tempo, ma in Cristo, essendo presso il Padre il Verbo, attraverso il quale e nel quale sono fatte tutte le cose») (*de Genesi contra Manichaeos* I 2, 3, *PL* XXXIV, col. 174). Nella universalità della creazione e della sua storia, Agostino afferma la propria individuale presenza ed esperienza di salvezza, recuperando il tempo vissuto dalla dispersione e vanificazione cui sarebbe destinato, se non fosse giunto a situarlo nel disegno divino. L'orizzonte in cui deve collocarsi questa consapevolezza è quello della solenne lettura «storica» della creazione, delineata nel commentario antimanicheo come premessa di una interpretazione «profetica» (cfr. *de Genesi contra Manichaeos* I 23, 40, *PL* XXXIV, col. 193): ai sei giorni della creazione corrispondono infatti le sei età della storia dell'uomo (la settima è l'età della *parousia*, della seconda venuta di Cristo) e infine, come ordinate in cerchi concentrici, le sei età della vita individuale (*ibid.* I 23, 35-25, 43, coll. 190-4). In una intuizione di grande profondità il diluvio che cancella le tracce della prima età equivale all'oblio che cancella irreparabilmente l'infanzia: *Quasi vespera huius diei fit diluvium; quia et infantia nostra tamquam oblivionis diluvio deletur* («In quella che possiamo considerare la sera di questo giorno avviene il diluvio; perché anche la nostra infanzia è come cancellata dal dilagare del mare dell'oblio») (*ibid.* I 23, 35, col. 190).

59. *Moyses de illo scripsit*: il riferimento a *Ev. Io.* 5, 46, al discorso in cui Gesù si proclama oggetto della profezia di Mosè, ha la funzione di collegare il tema del *Verbum*, del mediatore attraverso il quale Dio «ricerca» l'uomo e lo rende capace di comprendere la sua parola, al tema cosmologico del principio, della narrazione della creazione, di cui è autore Mosè, prefigurazione temporale del Cristo (cfr. *En. ps.* LXIV 6, *CCh*, S.L., XXXIX, p. 829).

III 5, 1. *Audiam et intellegam*: il rapporto tra la funzione sensibile <
dell'udito e l'interiorità dell'intelletto è elemento non secondario della riflessione agostiniana sul linguaggio, a cominciare dal *de magistro*. Il tema è approfondito attraverso l'esperienza della predicazione, della mediazione pastorale alla parola divina, nel corso della quale Agostino illustra ai fedeli che il significato di ciò che è espresso dal suono istantaneo e transeunte risiede nel pensiero che lo ha pensato e nell'atto interiore di intelligenza dell'ascoltatore, per cui la vera comunicazione avviene nell'incontro delle diverse interiorità: *Hoc verbum transit quod sonat: quod autem significavit sonus, et in cogitante est qui dixit, et in intellegente est qui audivit* («Questa parola che suona trascorre: il significato del suono è al tempo stesso in chi pensa quello che dice, e nell'atto di intelligenza di chi ascolta») (*in Iohannis evangelium tractatus* 1, 8, *CCh*, S.L., XXXVI, p. 5). L'auspicio di udire e comprendere rinvia dunque direttamente alla «sede del pensare», al *domicilium cogitationis* evocato successivamente. Nella inter-

pretazione della Scrittura, l'*intellegere* rinvia alla comprensione del significato spirituale degli avvenimenti, come per esempio quando Agostino stabilisce l'equivalenza fra l'interpretazione materialistica dei manichei sul riposo del settimo giorno e l'osservanza formale del sabato presso gli Ebrei: gli uni e gli altri, «allo stesso modo... non comprendono il significato nascosto del sabato» (*de Genesi contra Manichaeos* I 22, 33, *PL* XXXIV, col. 189 *pariter... non intelligunt sabbati sacramentum*). Nello stato dell'uomo anteriore al peccato la parola divina non era soggetta ai condizionamenti del linguaggio umano, che la rendono simile alle nubi da cui cade la pioggia in *Gen.* 2, 5, ma parlava direttamente nell'intimo dell'intelletto della creatura, che poteva saziarsi alla fonte della verità (*ibid.* II 4, col. 199 *loquens in intellectum eius: ut non extrinsecus verba exciperet... sed fonte suo, hoc est de intimis suis manante veritate, satiaretur*).

2-3. *Moyses... ad te*: il platonismo di Agostino si trova ad affrontare il problema dell'*intellegere* la verità eterna di una Scrittura espressa in parole soggette a una durata e scansione temporale, ispirate ai redattori o estensori del testo, che sono soggetti allo stesso condizionamento temporale. L'uso del verbo *transire* indica l'attraversamento del limite, dall'ambito della temporalità distruttiva, che tende al non-essere, alla sfera dell'eternità e dell'essere: «per questo transitiamo a Dio, alla sua stabilità, per non transitare insieme al mondo che passa» (*in Iohannis evangelium tractatus* 55, 1, *CCh*, S.L., XXXVI, p. 464 *ideo quippe ad Deum permanentem transimus, ne cum mundo transeunte transeamus*). Il limite creaturale di chi ha redatto il testo sacro è evocato per sottolineare con forza i condizionamenti inevitabili di questa necessaria mediazione.

10-1. *intus in domicilio... barbara veritas*: il riferimento implicito <
alla universalità paolina di *Ep. Col.* 3, 11 è utilizzato da Agostino per esprimere una nozione di verità interiore, a cui corrisponde la parola interiore, sottratta a ogni contingenza linguistica, che nel *de Trinitate* costituisce il modello privilegiato di comprensione del processo di generazione trinitaria: *Quisquis igitur potest intellegere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur – hoc enim est quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium quarum nostra latina est –* («Chiunque allora può comprendere la parola, non solo prima che si faccia suono, ma anche prima che si considerino nel pensiero le immagini prodotte dai suoni: quello che non appartiene in realtà a nessuna lingua, a nessuna delle lingue che si dicono delle genti, delle quali è anche la nostra lingua latina») (*Trin.* XV 10, 19, *CCh*, S.L., L, p. 485). In un contesto di meditazione sul racconto della creazione si deve tener presente il tema dei *nomi* attribuiti direttamente da Dio alle realtà create, in particolare alla luce e alle tenebre di *Gen.* 1, 4-5. Nel chiedersi infatti «in quale lingua» Dio può aver *chiamato* luce il

giorno e tenebra la notte, se «in lingua ebraica, greca, latina, o in qualche altra», Agostino, in polemica con Girolamo, che aveva esaltato l'importanza del testo ebraico della Scrittura (*Hebraica veritas*), rinvia alla «pura intelligenza» divina delle cose (direttamente comunicabile alle creature intellettuali prima del peccato), «senza rumore di parole e diversità di lingue» (*de Genesi contra Manichaeos* I 9, 15, *PL* XXXIV, col. 180 *Qua enim lingua vocavit Deus diem lucem, et tenebras noctem? Utrum hebraea, an graeca, an latina, an aliqua alia?... Sed apud Deum purus intellectus est, sine strepitu et diversitate linguarum*).

15. *veritas, rogo, te*: il vero *intellectus* di ogni parola di verità, anche quando è pronunciata da chi trasmette in parole la verità, come l'evangelista Giovanni, simile a un monte illuminato dalla luce, risiede però nella fonte da cui ogni verità proviene (il che coincide con la conclusione del *de magistro*): *Sed propinavit verba; intellectum autem inde debes capere, unde et ipse biberat qui tibi propinavit: ut leves oculos ad montes, unde auxilium veniet tibi, ut inde tamquam calicem, id est, verbum propinatum acciperes* («Ma Giovanni ci ha trasmesso parole; il loro intelletto lo devi cogliere dalla fonte da cui ha bevuto chi te le ha trasmesse: solleva dunque gli occhi ai monti, da cui ti viene aiuto, per poi attingere come dal calice, cioè dalla parola che ti è trasmessa») (*in Iohannis evangelium tractatus* 1, 7, *CCh*, S.L., XXXVI, p. 4)

15-6. *et qui... intellegere*: il circolo ermeneutico è perfettamente <
definito. La parola creatrice divina, che è *intellectus* delle cose, è mediata dalla parola temporalizzata degli uomini che vivono nel tempo, come i destinatari a cui è rivolta. Poiché l'estensore del testo sacro non può essere interrogato direttamente, e se anche si potesse e lo stesso parlasse la lingua del destinatario, questo coglierebbe unicamente il *quid* del suo discorso, l'oggetto del dire, ma non potrebbe giudicare il suo contenuto di verità, soltanto il perdono dei peccati, l'intervento della grazia, che può ristabilire in qualche misura la trasparenza dell'intelletto creato alla diretta comunicazione divina, la condizione anteriore al peccato, può consentire la rettitudine del giudizio e dell'interpretazione. La *confessio*, il raccontare a Dio il proprio perdersi nel tempo, costituisce la premessa per sperare di accedere alla verità della parola divina, mediata dal racconto umano come è mediata dalla creazione nel tempo.

IV 6, 1. *Ecce sunt... facta sint*: è stato osservato (O'Donnel 1992, p. <
265) che nel testo delle *Confessioni* la contemplazione della natura creata costituisce l'inizio di un itinerario ascensionale che conduce a Dio (*Conf.* IX, X 25 e X, VI 9), nella prospettiva di *Ep. Rom.* 1, 20 («Le realtà invisibili di Dio si rendono intelligibili attraverso le cose che Dio ha fatto»: *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta con-*

spiciuntur), esplicitamente citato in un contesto analogo, in *Conf.* VII, X 16 e in *Civ.* VIII 10, *CCh*, S.L., XLVII, p. 226. Nella più matura delle opere esegetiche dedicate al racconto della creazione, Agostino giungerà ad affermare che «l'autore della creazione è più vicino a noi, di quanto lo siano, nella loro molteplicità, le cose che sono state fatte» (*de Genesi ad litteram* V 16, 34, *CSEL* XXVIII 1, p. 159 *propinquior nobis est, qui fecit, quam multa, quae facta sunt*). Che le cose siano state «fatte» (dal nulla, non «estratte» dalla natura divina) è oggetto di fede che non ha bisogno di essere dimostrato (cfr. *de Genesi imperfectus liber* 1, *CSEL* XXVIII 1, pp. 459-60), e quindi costituisce la premessa di ogni ricerca. Per orientarsi nella controversia sempre aperta fra un'interpretazione «creazionista» o platonizzante della dottrina agostiniana (cfr. Flasch 1993, pp. 308-12, in polemica con l'interpretazione risalente a Guitton 1933, che sottolinea la portata innovatrice, rispetto alla tradizione filosofica, di una riflessione ispirata all'idea biblica di creazione), è necessario chiarire la nozione agostiniana di *facere*, che dipende da un atto di conoscenza e dal possesso, nell'intelletto e nell'anima, di un'arte che fornisce la regola del fare. Il più modesto artigiano, che si compiace della sua opera, come il creatore nel procedere della creazione, conosce il bene delle cose «all'interno dell'animo, dove l'arte stessa è più bella di quanto con l'arte è prodotto» (*de Genesi contra Manichaeos* I 8, 13, *PL* XXXIV, col. 179 *intus in animo, ubi ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur*). La natura intellettuale e progettuale del *facere* è approfondita nel commento all'*in principio* del *Prologo* di Giovanni, che risponde all'*in principio* della *Genesi*, perché Agostino riconduce al momento generativo del linguaggio, del *verbum* divino come del *verbum* umano, ogni altra forma di produzione: cfr. *in Iohannis evangelium tractatus* 1, 9, *CCh*, S.L., XXXVI, p. 5; 1, 17, p. 10).

2-3. *mutantur... non erat*: il fare attraverso il conoscere implica la <
stabilità nell'essere, assoluta o relativa, del conoscente, ma vera conoscenza è data unicamente di «ciò che è sempre, che non ha inizio (γένεσις)», contrapposto a «ciò che diviene (τὸ γιγνόμενον)» (*Tim.* 27d). Nella sua più matura espressione, la creazione agostiniana è un vedere le cose in sé stesso da parte di Dio, un esemplarismo radicato nella ontologia dell'*Ego sum qui sum* di *Ex.* 3, 14: *Quamvis ergo illa aeterna incommutabilisque natura, quod Deus est, habens in se, ut sit, sicut Moysi dictum est: «Ego sum qui sum», longe scilicet aliter, quam sunt ista, quae facta sunt, quoniam illud vere ac primitus est, quod eodem modo semper est nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest, nihil horum, quae fecit, existens et omnia primitus habens, sicut ipse est (neque enim ea faceret, nisi ea nosset, antequam faceret, nec nosset, nisi videret, nec videret, nisi haberet, nec haberet ea, quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus)* («Quella natura eterna e immutabile, che è Dio, avente in sé l'essere,

come fu detto a Mosè: "Io sono colui che sono"; l'essere in modo di gran lunga diverso rispetto a queste cose, che sono state fatte, poiché è in verità e originariamente ciò che è sempre allo stesso modo, e non solo non muta, ma non può in alcun modo mutare, mentre nulla di quanto ha fatto è esistente come egli è e possiede all'origine tutte le cose. Non potrebbe infatti fare le cose senza conoscerle prima di farle, e non le conoscerebbe se non le vedesse, e non le vedrebbe se non le avesse, e non avrebbe quanto non era stato ancora fatto, se non al modo in cui, non fatto, egli stesso è») (*de Genesi ad litteram* V 16, 34, *CSEL* XXVIII 1, p. 159). L'ascendenza platonica di questa ermeneutica dell'*Esodo* è esplicitamente riconosciuta in *Civ.* VIII 11, *CCh*, S.L., XLVII, p. 228 «*Ego sum qui sum...*», *tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit* («"Io sono colui che sono...", come se le cose mutevoli che sono state create, in comparazione con lui che veramente è perché è immutabile, non avessero l'essere: questo Platone lo ritenne fermamente vero e lo trasmise con il massimo impegno»: il contesto è quello di una affermata convergenza tra le verità a cui era giunta la tradizione filosofica e le verità di fede).

7-9. *Tu ergo... qui es*: l'affermazione del valore positivo della creazione attraversa tutta l'opera agostiniana, dal giovanile *de ordine* al *de civitate Dei*, e costituisce la ragione più forte del recupero in profondità della tradizione filosofica, la quale non potrà mai veramente accettare le forme più radicali di un «pensiero negativo», perché affermare la negatività del mondo equivale ad affermarne la sua irrazionalità e inconoscibilità, il che significa condannare alla vanità e insensatezza ogni forma di riflessione filosofica: l'opera agostiniana può anche leggersi come una ininterrotta risposta agli interrogativi suscitati dalla cosmologia manichea, dal minaccioso cono d'ombra che proietta sulla realtà. Il tema di un mondo buono perché prodotto dalla bontà divina è al tempo stesso platonico (*Tim.* 29d-e) e biblico (*Gen.* 1, 31 *Viditque Deus cuncta quae fecerat; et erant valde bona*). La tradizione patristica tende ad attenuare le differenze profonde che esistono fra il demiurgo di Platone, condizionato in alto dalla trascendenza delle idee (dall'idea del bene che tutte le trascende) e in basso dalla realtà eterna dello spazio-materia, e il Dio creatore dell'Antico Testamento (per una significativa scelta di testi cfr. Meijering 1979, pp. 22-3). La sintesi fra il *Timeo* e la *Genesi* è esplicitamente operata in *Civ.* XI 21, *CCh*, S.L., XLVIII, p. 339 *Quid est enim aliud intellegendum in eo, quod per omnia dicitur: «Vidit Deus quia bonum est» nisi operis adprobatio secundum artem facti, quae sapientia Dei est?... Et Plato quidem plus ausus est dicere, elatum esse scilicet Deum gaudio mundi universitate perfecta* («Che altro si deve intendere in quello che per tutte le cose è detto: "Dio vide che era

buono" [*Gen.* 1, 14], se non l'approvazione dell'opera secondo l'arte del fare, che è la sapienza di Dio?... E Platone ha osato dire anche di più, che Dio si è abbandonato alla gioia, una volta giunta a perfezione la totalità del mondo [cfr. *Tim.* 37c]»). Il tema dell'equivalenza fra bene e bellezza, perché l'intima bontà delle cose, ai più diversi livelli, consiste nell'avere forma, è riaffermato con forza e suggestione in Plotino, soprattutto in *Enn.* I 6, e fra le opere agostiniane, attraversa soprattutto il *de ordine*: *sibi animus redditus, quae sit pulchritudinis universitatis, intellegit, quae... ab uno cognominata est* («l'animo restituito a sé stesso comprende la bellezza dell'universo, che... prende nome dall'uno») (I 2, 3, *CCh*, S.L., XXIX, p. 90).

11-2. *et scientia... ignorantia est*: questa affermazione si può ricondurre, genericamente, a quella gerarchia dell'essere e del bene, per cui la bontà delle cose create non è comparabile con l'assoluta bontà divina, come, per esempio, in *de Genesi contra Manichaeos* I 2, 4, *PL* XXXIV, col. 175 *Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus... mundum quippe fecit Deus... sicut omnia quae fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, haec autem facta sunt* («Noi non diciamo che questo mondo è coevo a Dio... Dio infatti fece il mondo... per la stessa ragione tutte le cose che Dio ha fatto sono certo buone, ma non buone allo stesso modo in cui è buono Dio, perché egli ha creato, mentre le cose sono state create»). Si può osservare (O'Donnel 1992, pp. 265-6) che «quanto corrisponde in noi alla seconda persona della Trinità» (ma in questo caso il termine usato avrebbe dovuto essere quello di *sapientia*) è con essa incomparabile. Ritengo che Agostino intenda qui precisamente sottolineare che il nostro conoscere non è immediatamente creativo al modo del conoscere divino, come risulta chiaro dalla comparazione che segue tra l'artefice-uomo e l'artefice divino.

V 7, 1. *Quomodo... terram*: poiché il riconoscimento delle verità fondamentali della fede (la creazione attraverso il Verbo, a partire dal nulla) costituisce la premessa di ogni interpretazione (cfr. *de Genesi imperfectus liber* 1-2, *CSEL* XXVIII 1, pp. 459-61), l'ambito ermeneutico è quello dei *modi* «in cui si può esporre la legge»: *Quattuor modi a quibusdam scripturarum tractatoribus traduntur legis exponendae... secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam* («Da alcuni commentatori delle Scritture sono insegnati quattro modi in cui si può esporre la legge secondo la storia, secondo l'allegoria, secondo l'analogia, secondo l'etiologia») (*ibid.* 2, p. 461; su questo tema si rinvia a H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture* I, Paris 1959; II, 1961-64). Se d'altra parte il problema è quello di salvare la verità storica dei fatti (*res gestae*), pur riconoscendo la necessità di un'interpretazione «figurale» (*secundum figurarum intellectum*), «in che modo è detto allora, al di là del signifi-

cato allegorico: "In principio Dio fece il cielo e la terra?" » (*de Genesi ad litteram* I 1, 2, *CSEL* XXVIII 1, p. 4 *quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: «In principio fecit Deus caelum et terram»?*).

2-14. *Non enim... creatorem omnium*: poiché il paradigma che consente di conoscere, per analogia, il *quomodo* del *facere* divino resta l'attività dell'uomo, dell'artigiano e dell'artista (non distinguibili nella nozione di *artifex*), è necessario stabilire correttamente le differenze. Il fare umano e divino presentano una analogia strutturale, perché fondati entrambi su di un atto di conoscenza, sulla visione di una forma (questo testo sceglie il termine *species*) con lo sguardo interiore (la teoria della creazione attraverso le *rationes*, le idee delle cose, presenti ognuna, per ogni singola realtà, nella mente divina, è formulata con particolare chiarezza in *de diversis quaestionibus LXXXVIII* 46, *de ideis*, *CCh*, S.L., XLIV A, pp. 70-3). Due differenze fondamentali distinguono però il fare artigianale dalla creazione divina. In primo luogo, poiché Dio è l'autore di ogni singolo elemento, attivo e passivo del complesso procedimento, dell'intelletto dell'artefice e della materia che usa, a Dio si deve evidentemente riconoscere la superiorità ontologica del creatore sulla creatura. Inoltre il fare umano subisce il pesante condizionamento di quella che in linguaggio aristotelico sarebbe la causa materiale, perché la forma presente nella mente ha bisogno di qualcosa già esistente su cui imprimersi per rendersi percepibile (solo dopo questo passaggio i sensi informano la mente dell'artefice, che può comparare la forma realizzata con il criterio di verità presente nella mente e formulare il giudizio sulla propria opera). Il fare «dal nulla» distingue dunque radicalmente l'onnipotenza creatrice divina dal produrre umano, che in ultima analisi trova la sua fonte nella verità e *sapientia* all'interno dell'anima, quindi nel divino interiore: *Ars illa summa omnipotentis Dei, per quam ex nihilo facta sunt omnia... ipsa operatur etiam per artifices, ut pulchra et congruentia faciant, quamvis non de nihilo, sed de aliqua materia operentur, velut ligno aut marmore aut ebore... cum tamen eos numeros et convenientiam liniamentorum, quos per corpus corpori imprimunt, in animo accipiant ab illa summa sapientia, quae ipsos numeros et ipsam convenientiam... universo mundi corpori impressit* («Quell'arte suprema di Dio onnipotente, attraverso la quale dal nulla sono state fatte tutte le cose... opera anche attraverso gli artefici, per cui essi fanno cose belle e armoniche, per quanto essi non operino a partire dal nulla, bensì da una qualche materia, come legno o marmo o avorio... mentre i numeri e l'armonia delle linee, che imprimono al corpo mediante il corpo, le ricevono nell'anima da quella somma sapienza che ha impresso gli stessi numeri e la stessa armonia... a tutto il corpo del mondo») (*ibid.*, 78, p. 223). Sul tema della creazione *ex nihilo*, che letteralmente non è nel testo della *Genesi*, si rinvia a May 1978.

16-9. *Non utique... ubi fieret*: nella letteratura agostiniana il tema

della riflessione sulla spazialità, sul problema del luogo dell'universo, sollevato dalla *Physica* di Aristotele e poi variamente affrontato, è soverchiato dai ben più noti interrogativi sulla temporalità. Si deve considerare però che l'immaginario spaziale ha un ruolo rilevante nella cosmologia manichea, perché il Padre delle luci tende a identificarsi con il suo regno, il che non sfugge alla polemica agostiniana (cfr. M. Cristiani, in *Sant'Agostino, Confessioni* I, Milano 1992, pp. 235-50, note a III, VI 10). È vero che per Agostino la relazione spazio-tempo non è una relazione necessaria, perché la temporalità può essere la dimensione della natura spirituale, angelica, sottratta a ogni condizionamento spaziale (cfr. soprattutto *de Genesi ad litteram* VIII 20, 39, *CSEL* XXVIII 1, p. 259, testo di grande rilievo, perché delinea i termini della separazione fra quella che si dirà *res cogitans* e *res extensa*: gli esseri di natura corporea, che subiscono il condizionamento spaziale, sono infatti necessariamente soggetti alla temporalità, ma l'inverso non può valere, perché gli esseri spirituali, in quanto creati, hanno un inizio, quindi una dimensione temporale, pur essendo sottratti alla spazialità). Tuttavia, nel tracciare un maturo bilancio degli errori sul tema della creazione, Agostino considera strettamente connessi gli interrogativi mal formulati che riguardano i tempi e gli spazi: *Deinde videndum est, isti, qui Deum conditorem mundi esse consentiunt et tamen quaerunt de mundi tempore quid respondeamus, quod ipsi respondeant de mundi loco. Ita enim quaeritur, cur potius tunc et non antea factus sit, quem ad modum quaeri potest, cur hic potius ubi est et non alibi. Nam si infinita spatia temporis ante mundum cogitant, in quibus eis non videtur Deus ab opere cessare potuisse, similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum, in quibus si quisquam dicat non potuisse vacare Omnipotentem, nonne consequens erit, ut innumerabiles mundos cum Epicuro somniare cogantur...?* («Resta da vedere, quanto a costoro, che concordano nel riconoscere Dio creatore del mondo e tuttavia chiedono che cosa abbiamo da rispondere sul tempo del mondo, che cosa hanno loro da rispondere, a proposito del luogo del mondo. Come infatti si chiede perché è stato fatto allora e non prima, allo stesso modo si può chiedere perché è stato fatto dov'è e non altrove. Poiché, se prima del mondo pensano infiniti spazi di tempo, nei quali non ritengono che Dio abbia potuto astenersi dall'opera, analogamente pensino anche a luoghi distesi in infiniti spazi, nei quali non sarebbe consequente essere costretti a sognare con Epicuro innumerevoli mondi, se si afferma che l'Onnipotente non può essere inattivo...?») (*Civ.* XI 5, *CCh*, S.L. XLVIII, p. 325). Per Agostino non esiste un luogo esterno al mondo, il quale è interamente «contenuto» in Dio, ma non è contenuto come in un luogo: *Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est continetur loco; quod continetur loco corpus est; Deus autem non est corpus. Non igitur alicubi est. Et tamen quia est et in loco non est, in illo sunt potius omnia... nec tamen ita*

in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est quod longitudine, latitudine, altitudine corporis occupatur; nec Deus tale aliquid est. Omnia igitur in ipso sunt, et locus non est («Dio non è in qualche luogo. Perché ciò che è in qualche luogo è contenuto dal luogo, ma ciò che è contenuto dal luogo è corpo, e Dio non è corpo. Pertanto non è in qualche luogo. E tuttavia, poiché è e non è in un luogo, è vero piuttosto che in lui sono tutte le cose... ma non sono in lui in condizione tale che egli sia un luogo. Il luogo è infatti in uno spazio occupato dalla lunghezza, larghezza, altezza del corpo; e Dio non è nulla di tutto questo. Tutte le cose sono dunque in lui ed egli non è un luogo») (*de diversis quaestionibus LXXXIII* 20, *de loco Dei, CCh*, S.L., XLIV A, p. 25). La prospettiva scritturistica è quella di *Ep. Rom.* 2, 36 (*Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*) e di *Act. Ap.* 17, 28 (*in illo vivimus et movemur et sumus*), significativamente citati in una serie di testi (si rinvia a Samek Lodovici 1979, pp. 253-83; per una analisi del tema nella tradizione patristica cfr. Grabowski 1956).

VI 8, 2-11. *Illa enim... verbo tuo*: di questo testo, che pure è oggetto di adeguato commento in O'Donnel 1992, pp. 266-8, e soprattutto in Meijering 1979, pp. 27-30, si deve sottolineare tutto il rilievo, per comprendere la riflessione agostiniana sulla temporalità e per comprendere fino a che punto si innesti sull'analisi della temporalità del linguaggio. Nel chiedersi il «come» della parola creatrice divina, Agostino non può ignorare i diversi livelli in cui si articola. Il testo di *Ev. Matth.* 3, 17, in cui si narra del battesimo di Gesù e della voce celeste che lo designa come il Figlio diletto, si presta perfettamente a questa operazione, perché nella trama del racconto dell'autore divinamente ispirato si inserisce «direttamente», o almeno così sembra, la *vox* divina, che dovrebbe appartenere a quello stesso Spirito di Dio (*Ev. Matth.* 3, 16) planante sulle acque al momento della creazione (*Gen.* 1, 2). Come Agostino illustrerà in *de Genesi ad litteram* VIII 27, 49, *CSEL* XXVIII 1, p. 265-6, Dio parla direttamente, «impegnando il suo essere» (*per suam substantiam*) quando crea o quando illumina le creature in grado di comprendere il linguaggio assoluto dell'*in principio erat Verbum*, privo di scansione temporale, e quindi privo di sillabe (cfr. *En. ps.* CIII 4, 1, *CCh*, S.L., XL, p. 1521, dove si afferma che il Verbo presso Dio, «ivi non ha sillabe, perché non ha tempi»: *ibi non habet syllabas, quia non habet tempora*). Quando invece Dio «parla» a quanti non sono in grado di comprendere la parola assoluta, il Verbo nel suo eterno silenzio, come si esprime il fortissimo ossimoro del testo che commentiamo, allora Dio non può che utilizzare la mediazione di una qualche creatura (*nonnisi per creaturam loquitur*), perché la sua parola deve passare attraverso i sensi, come avviene appunto dopo il battesimo di Gesù. Possiamo quindi individuare tre diversi livelli di comunicazione: 1) la parola creatrice, fondamento dell'essere della

creazione, che «è» il *Verbum*, la *sapientia* divina totalmente espressa nel Figlio, della quale l'*in Iohannis evangelium tractatus* e il *de Trinitate* aspirano ad attingere l'*intellectus*, utilizzando tutte le risorse della conoscenza analogica; 2) la parola del testo sacro, mediata dal linguaggio umano e condizionata da un duplice ordine temporale, dalla durata del suono, nella sua scansione sillabica e dall'ordine del racconto, dalla struttura narrativa; 3) la parola divina che si inserisce nel racconto stesso, ma che non può ragionevolmente provenire «dalla stessa sostanza» divina e quindi è presumibilmente mediata da una creatura spirituale. Ognuno di questi livelli di comunicazione ha un contenuto di verità e il linguaggio mediato dalla temporalità della creatura non può ridursi a una cifra simbolica che rinvia puramente a una verità che la trascende, come avviene nelle tendenze più estreme dell'esegesi spirituale: la verità dei «fatti», della storia della creazione e della salvezza deve essere affermata e difesa (*de Genesi ad litteram* I 1, 1-2, *CSEL* XXVIII 1, pp. 3-4). L'analisi agostiniana della temporalità è radicata nel problema del rapporto, della connessione inscindibile fra la verità della parola assoluta, del Verbo nel suo immutabile silenzio, e la verità della parola temporalizzata, che racconta il tempo della storia di Israele e, allegoricamente, della storia dei popoli e di ogni singolo individuo. Se nell'enciclopedia del sapere tracciata nel *de ordine* la storia appare come una parte della grammatica, sostanzialmente sottratta a ogni criterio di razionalità e priva di attrattive (*de ordine* II 12, 37, *CCh*, S.L., XXIX, p. 128), mentre tende a divenire progressivamente, nell'opera agostiniana, una sorta di grande modello di comprensione della realtà, questa evoluzione è alimentata dall'approfondimento appassionato del racconto della *Genesi*.

14-23. *Si ergo... dictum est?*: la parola scandita nel tempo dalla materialità del suono, che percorre una realtà soggetta al movimento nel tempo, può anche essere parola divina, ma mediata attraverso una creatura (che si tratti di una creatura «corporea» sembra in contrasto con l'episodio del battesimo di Gesù, in cui la voce che parla dai cieli è, quanto meno, una creatura angelica, ma Agostino, in *Trin.* III 10, 21, *CCh*, S.L., L, p. 150, parla esplicitamente di *corpora angelica*, perché anche il condizionamento temporale degli angeli è una forma di corporeità): alle voci di origine divina, che intervengono nella Scrittura, Agostino dedica lunghe digressioni nel *de Trinitate* (cfr. II 10, 18-18, 35; III 10, 22-6, *ibid.*, pp. 103-6; 150-8), per concludere che voci e apparizioni avevano funzione «teofanica» essendo destinate a mostrare agli uomini «in figura» Dio e le sue volontà in forme sensibili (*ubi Deus figurate demonstraretur hominibus*: *ibid.*, III 10, 27, p. 158). Se una parola «che suona e trascorre» è stata pronunciata per creare il cielo e la terra, un'altra creatura era stata precedentemente creata che la pronunciasse, ma con quale parola era stato allora creato il messaggero del comando divino?

VII 9, 1-3. *Verbum... omnia*: l'opera in cui Agostino illustra il tema del *Verbum* al popolo di Ippona, della quale il testo scritto è redatto fra il 414 e il 417, *in Iohannis evangelium tractatus*, costituisce anche una lezione di ortodossia trinitaria, che intende rendere accessibili, soprattutto nel commento al *Prologo*, gli ardui temi teologici del *de Trinitate*. L'analisi del linguaggio umano, con la sua pluralità di *verba* che risuonano nel tempo, resta il punto di partenza per tentare di comprendere comparativamente, *per differentiam*, il Verbo assoluto, che è, come figlio e sapienza del Padre, eternamente detto, cioè generato nell'eternità: *Et nos diximus verba, cum loqueremur. Numquid tale verbum erat apud Deum? Nonne ea quae diximus, sonuerunt atque transierunt? Ergo et Dei verbum sonuit et peractum est? Quomodo omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil? Quomodo per illud regitur, quod per illud creatum est, si sonuit et transiit?* («anche noi pronunciamo le nostre parole, quando parliamo. Era di questa natura la parola che era presso Dio? Le cose che abbiamo appena detto, non hanno forse risuonato per dissolversi? Allora anche il Verbo di Dio ha risuonato e si è spento? In che modo allora tutte le cose sono state fatte attraverso di lui, e senza di lui nulla è stato fatto? In che modo è mantenuto all'essere attraverso di lui, ciò che è stato creato attraverso di lui, se la parola ha risuonato e si è spenta?») (*in Iohannis evangelium tractatus* I, 8, *CCh*, S.L., XXXVI, pp. 4-5). È necessario che il Verbo sia «detto» eternamente e nell'eternità, perché nella relazione trinitaria, nell'essere Padre del Padre, è fondata la natura creatrice divina, quindi se il Verbo cessasse per un attimo di essere pronunciato e generato, ogni forma di realtà sarebbe vanificata.

3-6. *Neque enim... immortalitas*: dal fondarsi della creazione nella <
eterna generazione del Verbo si potrebbe agevolmente dedurre l'eternità del mondo. Anche nei casi in cui questa deduzione è stata compiuta (si ricorda, per tutti, Giovanni Eriugena) la radicale diversità fra l'essere nel tempo del mondo e l'essere nell'eternità del suo fondamento è comunque affermata. La temporalità appartiene infatti all'essere molteplice di una realtà che non ha il suo fondamento in sé stessa, che può essere conoscibile «soltanto» in ordine di successione, secondo un prima e un poi (come si susseguono le nostre molteplici parole). A Plotino risale l'intuizione, epistemologica e cosmologica, che l'anima irrequieta, di natura portata all'agire (φύσεως πολυπράγμονος), non solo voleva trasferire, come metaforizzare (μεταφέρειν) nel sensibile quanto aveva contemplato nell'intelligibile, ma soprattutto rifiutava la conoscenza unitaria della totalità, «non voleva che il tutto fosse presente tutto insieme» (*Enn.* III 7, II, 15-25): nel cercare la conoscenza parziale, nel comportarsi di fronte alla realtà come di fronte a una torta da assaporare (se Plotino si fosse più profondamente lasciato catturare dal sensibile, avrebbe colto la natura raffinatamente «golosa» della sua intuizione), l'anima crea l'ordine

di successione, si proietta verso il futuro, temporalizza sé stessa e l'universo a cui infonde la vita. L'essere eterno del fondamento della realtà, che è l'atto di conoscenza divino, implica che tutte le cose siano presenti e siano «dette» nella loro totalità eternamente, perché la divisione in parti, la molteplicità, implica mutazione, passaggio, e quindi temporalità.

9-10. *quoniam in quantum... oritur*: l'essere nel tempo, e quindi <
nella dimensione del sensibile (anche il sensibile dei «corpi angelici»), implica la presenza dell'elemento quantitativo, del *numerus sensibilis* che tende al suo annullamento, mentre il *numerus intelligibilis* «cresce all'infinito, non diminuisce infinitamente» (*Ep.* III 2, *CSEL* XXXIV, p. 6 *numerus ille intelligibilis infinite crescit, non tamen infinite minuitur*. Su questo tema cfr. Hadot 1967: la distinzione rinvia a sua volta a Porfirio, *Sententiae*, ed. B. Mommert, Lipsiae 1907, XXXVII, p. 33; XL, p. 36). Già nel *de beata vita* (4, 30, *CCh*, S.L., XXIX, p. 82) il contrasto fra l'aspirazione all'essere o al non essere si definisce come contrapposizione fra la virtù e il vizio, con riferimento a Cicerone, *Tusc.* III 8, 18 *Ergo in his duobus contrariis, hoc est frugalitate atque nequitia, illa duo videntur eminere, esse et non esse* («dunque in questi due contrarii, la semplicità e la nequizia, si vedono affiorare l'essere e il non essere»). Le due realtà contrapposte dell'anima e del corpo, che contengono il massimo e il minimo di essere, e tuttavia tendono entrambe al non essere, sono salvate dalla loro intima forza distruttiva perché una forma che le mantiene entro i propri limiti è attribuita loro dalla forma e legge suprema dell'essere: *Quid enim maius in creaturis quam vita intellegens aut quid minus potest esse quam corpus? Quae quamtumlibet deficiant et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formae illis remanet... ex illa forma... quae nescit deficere, motusque ipsos rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum suorum leges non sinit* («Che c'è di più grande nelle creature della vita intelligente, o che può esserci meno del corpo? Le quali realtà, per quanto possano venir meno e tendere al non essere, tuttavia resta sempre loro un residuo di forma... a partire da quella forma... che non può venir meno, e che non consente agli stessi movimenti delle cose che vengono meno o procedono in avanti di oltrepassare le leggi dei propri numeri») (*de libero arbitrio* II 17, 46, *CSEL* LXXIV, p. 81). Su questi temi cfr. Zum Brunn 1969 e 1971.

12-5. *simul et... dicendo facis*: la traduzione «riduttiva» del greco <
λόγος (che nessuna lingua ha tradotto nella polivalenza dei suoi significati) nel latino *verbum* consente, quasi per compensazione, lo straordinario sviluppo di una riflessione sulla creazione come linguaggio, che da Agostino, attraverso Giovanni Eriugena, raggiunge Eckhart per la mediazione di Tommaso d'Aquino (per una rapida sintesi cfr. M. Cristiani, *Il Prologo di Giovanni da Agostino a Tommaso d'Aquino*, «Annali di storia dell'esegesi» XI 1994, pp. 57-72).

Agostino ricorda significativamente la traduzione più antica del primo versetto del *Prologo* di Giovanni, *in principio erat sermo*, che ne accentuava l'elemento linguistico-retorico (cfr. *in Iohannis evangelium tractatus* 3, 108, *CCh*, S.L., XXXVI, p. 617). Per una connessione che è sostanzialmente inedita per la tradizione platonica, individuare l'elemento di verità, la presenza divina che mantiene all'essere le cose di per sé votate al non essere, inserite in un ordine di successione che fonda la temporalità, equivale a riconoscere, come per atto di fede si deve riconoscere, la verità di una parola divina temporalizzata nel linguaggio della Scrittura. La lettura di tutto il libro XI non può prescindere dalla consapevolezza espressa lucidamente nel più tardo *de Trinitate*, che cioè «come l'intelletto razionale, una volta purificato, è tenuto alla contemplazione delle cose eterne, così, nel purificarsi è tenuto alla fede nelle cose temporali»; affermazione fondata sulla suprema autorità filosofica di Platone, di *Tim.* 29c, mediato dalla traduzione latina (Cicerone, *Tim.* 3, 8, testo citato anche in *de consensu evangelistarum* I 35, 53, *CSEL* XLIII, p. 59): «quanto, in rapporto a ciò che ha avuto origine (πρὸς γένεσιν) vale l'eternità (il testo greco ha «l'essere», l'οὐσία), tanto vale la verità in rapporto alla fede (πίστις)» (*Trin.* IV 18, 24, *CCh*, S.L., L, p. 191 *Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis, sic purganda temporalibus fidem. Dixit quidam... «Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas»*). Agostino è senza dubbio consapevole che la «credenza» platonica e la *fides* ciceroniana non coincidono con la fede in senso cristiano, ma individua esattamente nel platonismo quel punto di difficile equilibrio, in cui la temporalità trova un perno intorno al quale fissarsi.

VIII 10, 3-5. *quando debuisse... cognoscitur*: fin dall'inizio delle *Confessioni*, evocando l'infanzia, Agostino aveva annunciato che solo nell'eternità dell'essere il divenire temporale e irrazionale trova un fondamento e una *ratio*: *et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium inrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes* («e presso di te stanno salde le cause di tutte le cose instabili e rimangono le origini immutabili di tutte le cose mutevoli e vivono le ragioni sempiterne di tutte le cose irrazionali e temporali») (I, VI 9). Il resoconto più esauriente del rapporto esistente fra l'eternità delle *rationes*, dei fondamenti immutabili delle cose (corrispondenti alle idee platoniche) e il loro articolarsi in un ordine temporale è dato in *de Genesi ad litteram* VI 10, 17 in cui, avendo già affermato che nella «prima creazione» istantanea e simultanea di ogni singolo essere (dell'uomo di cui è questione) è stata fatta la *ratio creandi*, la causalità fondante, e non l'*actio creati*, la sua presenza attuale (*ibid.* VI 9, 16), Agostino delinea una complessa gerarchia delle diverse forme di causalità a parti- <

re dall'eterna realtà del Verbo: *Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur: in quibus Adam... aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primo condidit, exstiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba. In quibus omnibus ea iam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque invisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, in manifestas formas naturasque prodierunt* («Ma queste cose diversamente sono nel Verbo di Dio, dove non sono fatte ma eterne, diversamente negli elementi primordiali del mondo, dove tutte le cose che avrebbero avuto l'essere sono state simultaneamente fatte, diversamente nelle cose, che non sono ormai più create simultaneamente, ma ognuna nel suo tempo, in conformità delle loro cause simultaneamente create: tra queste era Adamo... diversamente ancora sono nei semi, nei quali si ritrova qualcosa di simile alle cause primordiali, ma derivate dalle cose che sono venute all'esistenza secondo le cause, che all'origine Dio ha creato, come l'erba prodotta dalla terra, il seme prodotto dall'erba. In tutte queste cose quelle già fatte hanno ricevuto i modi dell'essere e dell'agire ognuna a suo tempo, per cui dalle ragioni occulte e invisibili, che costituiscono la nascosta potenzialità causale nella creatura, hanno proceduto sviluppandosi in forme e nature manifeste») (*CSEL* XXVIII 1, pp. 182-3, dove si deve tener presente che Agostino considera create direttamente da Dio le prime forme vegetali). Su questi temi cfr. Di Giovanni 1974; Lechner 1964; Holl 1961.

5-10. *Ipsum est... docet*: il testo costituisce una sintesi di temi centrali del *contra Academicos* e del *de magistro*, alla luce della meditazione sul *verbum-principium*, a partire da *Ev. Io.* 8, 25 (*Tu quis es?... Principium, qui et loquor vobis: quia et loquor* in Agostino). A differenza di quanto avviene nel *Prologo*, il testo giovanneo descrive il Cristo che concretamente parla e fornisce testimonianza di sé: *quia et loquor vobis; id est, quia humilis propter vos factus, ad ista verba descendi. Nam si principium sicuti est, ita maneret apud Patrem, ut non acciperet formam servi et homo loqueretur hominibus, quomodo ei crederent, cum infirma corda intellegibile verbum sine voce sensibili audire non possent* («poiché inoltre parlo a voi; cioè, perché fatto umile per voi, sono disceso a questo parlare. Infatti, se il principio così com'è restasse presso il Padre, senza assumere la forma del servo e come uomo parlare agli uomini, come potrebbero credergli, dal momento che i cuori malati non possono udire il Verbo intelligibile, senza la mediazione della voce sensibile») (*in Iohannis evangelium tractatus* 38, 11, *CCh*, S.L., XXXVI, p. 345). La citazione segna una delle linee di confine, all'interno del Vangelo di Giovanni, fra verità comune ai *platonici* e verità cristiana (cfr. *Conf.* VII, IX 13-5): il principio non parla ora il linguaggio della crea-

zione, che è l'ordine dell'universo, ma il linguaggio *per carnem*, che passa attraverso il corpo e dall'«esterno» risuona all'udito, per suscitare la fede, che è un *quaerere et invenire*. La possibilità di uno scetticismo cristiano, la felicità del «ricercare la verità» senza garanzia di trovarla difesa dall'allievo Licenzio, era stata infatti confutata nel libro I del *contra Academicos*: I 2, 5-4, 12, *CCh*, S.L., XXIX, pp. 6-12. La confutazione (I 4, 10) era fondata sulla identificazione del «ricercare senza trovare» con l'errore: *Nam errare est utique semper quaerere, numquam invenire*. Come Agostino sottolinea in *de Genesi contra Manichaeos* I 1, 2, *PL* XXXIV, col. 174, Dio non abbandona quelli che si oppongono agli eretici e risponde ai loro interrogativi, *ut... quaerentes inveniant*. La parola che passa attraverso l'udito, per suscitare la fede, deve raggiungere quel nucleo divino di verità, che nell'uomo interiore è l'unica fonte dell'apprendere (cfr. *de magistro* 14, 45, *CCh*, S.L., XXIX, p. 202): l'evangelista stesso, con i suoi molteplici *verba*, non può illuminare che di luce riflessa, come riflette la luce la vetta di un monte (*in Iohannis evangelium tractatus* 1, 7, *CCh*, S.L., XXXVI, p. 4).

16-9. *Et ideo principium... docet nos*: è questo uno dei molti esempi di non districabile sintesi fra platonismo e cristianesimo, di cristianesimo mediato e «vissuto» attraverso strutture mentali platoniche. L'allontanamento dall'unità ed eternità dell'essere è la «dissipazione» nel molteplice, ma è anche l'allontanamento e dissipazione del figliol prodigo di *Ev. Luc.* 15, 13 (*Conf.* IV, XVI 30). Il ritorno alla stabilità ontologica, il «ritornare per non essere distrutti» (*Conf.* IV, XVI 31 *revertamur... ut non evertamur*) passa attraverso l'insegnamento evangelico, che implica una temporalizzazione del divino, quale nessun autentico platonismo, come Agostino ha esplicitamente affermato, sarebbe disposto ad ammettere. Sul tema del ritorno, cfr. Theiler 1966, pp. 213-25. <

IX 11, 6. *inhorresco... inardesco*: questa contrapposizione si può facilmente attribuire a una inguaribile vocazione retorica, ma è appena sufficiente a comunicare nella forma dell'esperienza vissuta l'intima lacerazione di una «sensibilità» platonica, il sentirsi simile a Dio, all'origine di tutte le cose, nel momento in cui l'intelletto, lo sguardo interiore, coglie nella sapienza del Verbo uno sprazzo di verità, e il comprendere l'incolmabile diversità dell'essere capace di operare e di volere il male.

10. *sic infirmatus... meus*: il tema del vivere nella malattia, comune a tutti gli esseri, in attesa di una presenza salvatrice, è suggestivamente approfondito dalla tradizione manichea. Cfr. *Kephalaia* I, hrsg. von C. Schmidt-H.J. Polotsky-A. Böhlig, Stuttgart 1935-39, LXXXV, pp. 208-13: «Perché l'anima vivente è simile a un uomo che ha preso una malattia nelle sue membra, perciò il suo cuore gli è di peso e la sua anima si affligge, mentre nella sua malattia prova sof-

ferenza e cerca un medico... Tuttavia sa che lo ha incontrato nell'inimicizia, che egli risponde in arroganza, che unisce malattia a malattia».

X 12, 2-3. «*Quid faciebat... terram?*»: due sono le questioni insidiose dei manichei, che intendono operare una scissione radicale fra Antico e Nuovo Testamento, e riguardano la prima una pretesa incompatibilità fra l'*in principio* della *Genesi* e l'*in principio* del *Prologo* di Giovanni, mentre la seconda è senza dubbio più difficile, perché coincide con le obiezioni filosofiche sull'inizio del mondo nel tempo. Questo inizio, secondo Plotino, non garantisce la stabilità dell'universo (cfr. *Enn.* II 1, 4; V 8, 12). Acutamente egli sottolinea infatti che l'inizio nel tempo implicherebbe una provvidenza parziale, κατὰ μέρος, mentre la provvidenza universale equivale all'universale e totale conoscere dell'Intelletto (*Enn.* III 2, 1). Tra le confutazioni di queste posizioni nella letteratura patristica, si rinvia a quella di Ambrogio, che più direttamente concerne Agostino (cfr. *in Hexaemeron* I 6, 20, *CSEL* XXXII 1, p. 16): *quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus caelum et terram, quid agebat antequam faceret caelum et terram? Et quid ei subito placuit facere, quod numquam antea fecerat per tempora aeterna?* («I manichei chiedono "in quale principio", e quindi aggiungono: "Se Dio fece il cielo e la terra in un principio qualsiasi del tempo, che cosa faceva prima di fare il cielo e la terra? E perché ebbe all'improvviso il desiderio di fare ciò che non aveva mai fatto prima, nel trascorrere dei tempi eterni?"») (*de Genesi contra Manichaeos* I 2, 3, *PL* XXXIV, col. 174). Nella cosmologia manichea l'intervento divino non risponde a un progetto originario, ma è sempre determinato da una situazione di pericolo, dopo l'aggressione che ha sconvolto l'equilibrio segnato dal confine di separazione fra mondo della luce e delle tenebre. L'interrogativo *quid antequam* deriva verosimilmente dalla polemica epicurea, che contesta l'origine divina e provvidenziale del mondo nella tradizione stoica, formulando l'interrogativo secondo lo schema *cur ante non*, «perché non prima», come testimonia Cicerone in *Nat. deor.* I 9, 21 *cur mundi aedificatores repente extiterint, innumerabilia saecula dormierint* («se all'improvviso diventarono costruttori del mondo, avevano dormito per molti secoli»): argomento proposto anche da Lucrezio, V 168-73. La storia di questo tema, tra filosofia e gnosi, anteriormente ad Agostino, è ricostruita in Peters 1984; cfr. inoltre Meijering 1979, pp. 39-44.

5-7. *Si enim... vera aeternitas*: nell'obiezione manichea *quid ei subito placuit facere* è fortemente messo in rilievo l'elemento di imprevedibilità e mutevolezza, la contiguità antropomorfica tra volontà e arbitrio, che implicherebbe una decisione divina di fare qualcosa di diverso da quello che aveva «fatto» o «non fatto» precedentemente.

Questo tipo di decisione sottrarrebbe la natura divina all'eternità immutabile dell'essere per introdurla nello stesso processo storico di cui il mondo è parte. Quando Agostino riprende lo stesso interrogativo (*quid placuit aeterno Deo tunc facere... quae antea non fecisset?*) al di là della polemica antimanichea, distingue precisamente la negazione della creazione divina, che può essere unicamente dettata dalla malattia mortale dell'empietà, e l'affermazione di una creazione nell'eternità, priva di inizio nel tempo, che presenta il vantaggio di difendere l'assoluto divino dalla casualità dell'arbitrio: *Qui autem a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intellegibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeraritate defendere, ne subito illi venisse credatur in mentem, quod numquam ante venisset, facere mundum, et accidisse illi voluntatem novam, cum in nullo sit omnino mutabilis* («Quanti invece riconoscono che il mondo è fatto da Dio, ma non intendono ammettere che quell'inizio è inizio del tempo, ma della sua creazione, per cui, in modo appena accessibile all'intelletto, sarebbe stato fatto da sempre, affermano qualcosa con la convinzione di difendere Dio da una temeraria casualità, perché non si dovrebbe credere che a esso sia venuto in mente all'improvviso quello che prima non era mai venuto in mente, cioè di fare il mondo, e che abbia preso accidentalmente una decisione nuova, non essendo assolutamente mutevole in alcuno dei suoi atti») (*Civ.* XI 4-5, *CCh*, S.L., XLVIII, pp. 323-4). Cfr. in *de ordine* II 17, 46, *CCh*, S.L., XXIX, p. 132, l'affermazione che attribuire a Dio una volontà nuova, oltre a essere empietà è stoltezza: *In Deo enim novum exstitisse consilium, ne dicam impium, ineptissimum est dicere.* Come è stato giustamente osservato (Meijering 1979, p. 41), Agostino rivendica l'autorità di Platone sull'inizio del mondo all'essere (*Civ.* XII 13, *CCh*, S.L., XLVIII, p. 366), in polemica con la tradizione platonica, a cui appartengono quelle argomentazioni sull'immutabilità divina, che difficilmente si potrebbero attribuire ai manichei (accusati esplicitamente da Agostino di affermare la «corruttibilità» divina, la dottrina di un Dio che può essere aggredito e sconfitto).

XI 13, 1. *Qui haec... intellegunt*: si deve riconoscere (cfr. Flasch 1993, p. 330), che la trattazione agostiniana non è riducibile alla polemica contro i manichei sul tempo della creazione; questa costituisce piuttosto il punto di partenza per superare le concezioni profane del tempo, di cui Agostino utilizza, con ardito eclettismo, i materiali speculativi. Se l'obiezione al mutamento di volontà che la creazione implica si può facilmente attribuire ai platonici, l'orizzonte polemico sembra estendersi agli stoici, di cui più oltre sono enunciate le dottrine, quando Agostino osserva che il loro cuore è ancora immerso nella coscienza del passato e del futuro. È difficile infatti comprendere lo <

sviluppo dell'analisi agostiniana, se non si presuppone la consapevolezza della rilevanza etica che la coscienza del tempo ha assunto nella tradizione stoica (cfr. Goldschmidt 1969, pp. 47-73).

3. *quae per te... fiunt*: il tema è parallelo a quello di *Conf.* IV, XII 18, in cui, delle anime, Agostino afferma che *Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt* («non le ha fatte e poi se ne è andato, ma, da lui fatte, in lui sono»). L'essere *in illo* della creazione rettifica il carattere tecnomorfo, proprio della produttività materiale, che il modello dell'artefice, usato per analogia, avrebbe potuto evocare (Agostino lo usa per dimostrare che anche nel prodotto del più modesto artigiano è la funzione progettuale e ideativa a condurre l'attività manuale). La creazione non è una realtà alienata perché il suo persistere nell'essere richiede di essere costantemente fondato sull'assoluto divino, mentre l'essere libero può volontariamente alienarsi: *Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo* («Egli è in intimità col nostro cuore, ma il nostro cuore lo ha abbandonato») (*ibid.*). L'affermazione dell'essere delle cose in Dio è fondata su due testi scritturistici, *Act. Ap.* 17, 28 (*In illo vivimus et movemur et sumus*) ed *Ep. Rom.* II, 36 (*ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*), che Agostino variamente unisce fra loro: *Et quidem «non longe positus ab unoquoque nostrum», sicut Apostolus dicit, adiungens: «In illo enim vivimus et movemur et sumus»? Quod si secundum corpus diceret, etiam de isto corporeo mundo posset intellegi. Nam et in illo secundum corpus vivimus... Nam quid non est in ipso, de quo divine scriptum est: «Quoniam ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt omnia»? Proinde si in ipso sunt omnia, in quo tandem possunt vivere quae vivunt, et moveri quae moventur, nisi in quo sunt?* («E certo "non è lontano da ognuno di noi", come dice l'Apostolo e aggiunge: "perché in lui viviamo, ci muoviamo e siamo"? [*Act. Ap.* 17, 27-8]. Se questo fosse detto con riferimento al corpo, si potrebbe intendere ugualmente di questo mondo corporeo, perché viviamo in lui anche secondo il corpo... Che cosa c'è infatti che non sia in lui, di cui per ispirazione divina è stato scritto: "Poiché da lui e per mezzo di lui, e in lui sono tutte le cose?" [*Ep. Rom.* II, 36]. Dunque, se in lui sono tutte le cose, in che cosa potrebbero vivere le cose che vivono, e muoversi quelle che si muovono, se non in quello in cui sono?») (*Trin.* XIV 12, 16, *CCh*, S.L., L, pp. 443-4). All'affermazione dell'essere delle cose *in illo* si sovrappone il tema della *praesentia Dei* (cfr. *Ep.* CLXXXVII, *CSEL* LVII, pp. 81-119), dell'essere di Dio *ubique totus*, che Agostino teorizza nella prospettiva plotiniana di *Enn.* VI 4-5 (su questa influenza, cfr. O' Connel 1963): fra le due prospettive si può scegliere una dominante (cfr. Samek Lodovici 1979, p. 273: «Una sola delle due affermazioni... è quella che guida: Dio è tutto intero dappertutto in quanto le cose sono in Dio»), o si può accettare la complessità, non risolta in sistema, del pensiero agostiniano.

5. *Quis tenebit... figet illud*: sarebbe difficile pensare dei *platonici* <

che è necessario immobilizzare il loro cuore e il loro intelletto, per costringerlo a contemplare gli splendori dell'eternità, mentre la frecciata è perfettamente adeguata agli stoici, che affermano l'esistenza di un mondo finito nel tempo e nello spazio, ma immerso in un tempo infinito, nel passato e nel futuro, e in uno spazio infinito. La vita del cosmo, nella sua ricchezza e finitudine, è per gli stoici una sorta di eternità temporalizzata, un presente che diviene tale nel corso della durata dell'atto che lo definisce: «la temporalizzazione dell'eternità, o, se preferiamo, il privilegio accordato al presente di essere un tempo, concentrando in sé, tuttavia, la compiutezza e la perfezione che il platonismo aveva riservato all'eternità, hanno la possibilità di estendersi al passato e all'avvenire. In luogo di non essere altro "che cambiamenti (cfr. *Tim.* 38a)", passato e futuro sono riassorbiti nel presente totale del periodo cosmico» (Goldschmidt 1969, p. 43).

8-10. *et videat... non fieri*: l'impossibilità di comparare il tempo all'eternità nasce dalla stessa divisibilità del tempo. La vita cosmica, che per gli stoici definisce la totalità del presente, può essere frazionata nei molti movimenti di cui si compone, mentre l'eternità dell'essere, come Plotino afferma, probabilmente contro gli stoici, deve essere concepita «come una vita che permane in sé stessa, a cui il tutto è sempre presente, che non è ora questo ora quello, ma tutte le cose insieme, che non è ora una cosa ora un'altra, ma una indivisibile completezza, simile a un punto, in cui tutte le linee si riuniscono» (*Enn.* III 7, 3). Nella tradizione latina, il problema della relatività del tempo, che di per sé non può essere considerato lungo o breve, si pone a proposito del tempo del vivere, dal momento che solo un vivere degno dell'essere razionale può essere definito tale, quindi, come Seneca afferma nel *de brevitate vitae*, senza disdegnare il ricorso alle «filosofie popolari», non è il numero degli anni trascorsi a rendere lungo o breve lo spazio di una vita: *Non est itaque quod quemquam propter canos aut rugas putes diu vixisse; non ille diu vixit, sed diu fuit* («Non è dunque per la canizie o per le rughe che puoi ritenere qualcuno aver vissuto a lungo; non ha vissuto a lungo, ma è stato a lungo») (*Brev. vit.* 7, 10). La parte della vita autenticamente vissuta, perché dedicata all'*otium* e alla conquista della *sapientia* (*ibid.*, 14, 1 *Soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant, soli vivunt*), è esigua, insidiata dalle occupazioni, dai vizi, dalla *cupiditas*, da tutte le diverse negazioni della saggezza: «*Exigua pars est vitae, qua vivimus*». *Ceterum quidem omne spatium non vita sed tempus est. Urgent et circumstant vitia undique nec resurgere aut in dispectum veri attollere oculos sinunt, sed immersos et in cupiditatem infixos premunt* («"Esigua è la parte della vita, nella quale viviamo". Tutto lo spazio che resta non è vita ma tempo. Premono e si affollano i vizi da tutte le parti e non permettono di risollevarci alla vita o di sollevare gli occhi al cospetto del vero, ma ci premono addosso e ci mantengono sommersi e bloccati nella cupidigia») (*ibid.*, 2, 2-3).

11. *sed totum esse praesens*: la nozione di eternità come totalità presente coincide con *Enn.* III 7, 3, già ricordato.

11-3. *nullum vero... consequi*: fra gli stoici Crisippo, affermando che il tempo è l'«intervallo (διάστημα) del movimento del mondo» (*SVF* II 510) consente di pensare il tempo cosmico come una totalità attuale e presente. Tuttavia lo stesso Crisippo, per dimostrare agli epicurei l'inconsistenza della loro nozione di atomo, come indivisibile ultimo, utilizza l'argomento della divisibilità all'infinito di ogni continuo, quindi anche del continuo temporale, per cui il presente, sottoposto ad analisi puramente dianoetica, risulterebbe vanificato tra il passato che non è più e il futuro che non è ancora, ma questo non significa negare la realtà del tempo, dal momento che anche i corpi, di cui gli stoici non hanno mai negato la realtà, risultano divisibili all'infinito (*SVF* II 483. Cfr. Goldschmidt 1969, pp. 37-41). Reale è la temporalità dell'azione, come la passeggiata, il presente di una certa estensione, che può essere colto dalla sensazione, e in definitiva dalla consapevolezza di vivere: «Crisippo definisce il tempo: intervallo del movimento, nel senso in cui lo si definisce talvolta misura della rapidità e della lentezza; o ancora: intervallo che accompagna il movimento del mondo; nel tempo, in effetti, tutte le cose si muovono ed esistono. Tuttavia il tempo può essere inteso in due significati, allo stesso modo della terra, del mare e del vuoto: considerando il tutto o le sue parti. Come infatti il vuoto totale è infinito da tutte le parti, così il tempo totale è infinito alle sue estremità, poiché il passato e il futuro sono infiniti. Questo afferma infatti molto chiaramente la sua dottrina: nessun tempo è interamente presente; poiché infatti la divisione dei continui procede all'infinito, e il tempo è continuo, ogni tempo comporta quindi la divisione all'infinito; per questa ragione nessun tempo, rigorosamente, è presente (ἐνεστάναι), ma lo si può definire tale secondo una certa estensione (κατὰ πλάτος). Sostiene che solo il presente esiste (ὑπάρχειν); il passato e il futuro sussistono (ὑφεστάναι) ma secondo lui non esistono in alcun modo; analogamente, solo gli attributi che sono accidenti (attuali) possono essere definiti esistenti: ad esempio, la passeggiata esiste per me, quando passeggio; quando invece sono disteso o seduto non esiste» (Ario Didimo, *Doxographi Graeci*, fr. 26, ed. H. Diels, Berolini 1877, rist. anast. 1965, p. 461; *SVF* II 509).

13-4. *et omne... et excurrere?*: in questo capitolo Agostino annuncia sinteticamente i temi che saranno sviluppati, dichiarando il senso di un'operazione complessa, che consiste (se questa interpretazione è valida) nel sottrarre la consapevolezza del divenire temporale, degli infiniti movimenti che compongono il tempo, a una temporalità cosmica, immersa a sua volta in una amorfa infinità temporale «prima» del mondo (stoici e manichei si presterebbero a essere confutati insieme), per ricondurre la genesi del tempo all'eternità, per riaggan-

ciare il movimento al perno dell'immutabilità, in una prospettiva più vicina al *Timeo* che alla concezione plotiniana dell'origine del reale.

XII 14, 10-2. *Antequam faceret... faciebat?*: contro i manichei, dopo aver identificato l'*in principio* della creazione con l'*in principio* della generazione del Verbo, dopo avere cioè definito il fondamento ontologico, Agostino affronta il tema dell'inizio in senso temporale: *Sed etsi in principio temporis Deum fecisse caelum et terram credamus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora... Et si tempus cum caelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat caelum et terram* («Ma anche se noi crediamo che all'inizio del tempo Dio ha fatto il cielo e la terra, dobbiamo in ogni modo comprendere che non c'era tempo prima dell'inizio del tempo. Perché Dio ha fatto anche i tempi: per questa ragione, prima che facesse i tempi, non esistevano tempi... E se il tempo cominciò a essere insieme al cielo e alla terra, non si può trovare un tempo in cui Dio non aveva ancora fatto il cielo e la terra») (*de Genesi contra Manichaeos* I 2,3, *PL* XXXIV, coll. 174-5).

XIII 15, 1. *volatilis sensus*: una *volatica cogitatio* è quella che ci allontana dal comprendere il senso dell'*Ego sum qui sum* di *Ex.* 3, 14, perché il cuore non raggiunge la stabilità, non diventa immutabile insieme con l'immutabilità divina (*Serm.* II, *Miscellanea agostiniana*, Roma 1930, p. 16).

2-3. *omnipotentem... omnitenentem*: questa insistenza nel considerare perfettamente equivalente il «creare» e il «contenere» rende del tutto verosimile che Agostino abbia presente, come obiettivo polemico, la cosmologia stoica, che colloca il mondo in un tempo infinito e in un vuoto infinito, con conseguenze radicalmente opposte alla dipendenza da una realtà assoluta, trascendente il mondo, che Agostino intende affermare. Per gli stoici è infatti la realtà cosmica a porre un confine, quindi a definire il tempo e lo spazio, a conferire a entrambi una loro esistenza.

5-8. *unde poterant... non essent?*: l'interrogativo manicheo, *quid faciebat Deus*, che contiene al suo interno l'interrogativo sul mutamento improvviso della volontà divina, riceve qui una risposta perentoria. Analoga la risposta del *de Genesi contra Manichaeos* I 2, 3, *PL* XXXIV, col. 175 *Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator?... Cum autem dicitur: Quid ei placuit subito, sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint... Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus; quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora* («non possiamo dire allora che c'è stato un tempo quando Dio non

aveva ancora fatto qualcosa. Come poteva infatti esservi un tempo che Dio non aveva fatto, essendo egli stesso l'artefice di tutti i tempi?... Quando poi ci si chiede "Perché fu preso all'improvviso dal desiderio di creare", si argomenta come se dei tempi fossero trascorsi... Ma non può trascorrere un tempo, che Dio non aveva ancora fatto; perché non può essere creatore dei tempi, se non colui che è prima dei tempi»). Il testo paolino, alla cui meditazione Agostino invita i manichei, che venerano la parola dell'Apostolo (*ibid.*), è però un testo che evoca le promesse di salvezza divine «prima dei tempi eterni» (*Ep. Tit.* 1, 1-2 *in spem vitae... quam promisit... ante tempora aeterna*), e tuttavia è abilmente interpretato nel senso della negazione di ogni anteriorità: *aeterna enim tempora quid ante se habere potuerunt?* («I tempi eterni che cosa avrebbero potuto infatti avere prima di loro?»). In realtà la nozione apparentemente contraddittoria di «tempi eterni» è altrove intesa come equivalente del termine αἰών, usata per esprimere la totalità dei tempi cosmici: *Si enim tempora, quomodo aeterna? Vel si aeterna, quomodo tempora?... Aeterna autem maluit dicere quam omnia fortasse ideo, quia tempus non coepit ex tempore. An aeterna tempora aevum significavit, inter quod et tempus hoc distat, quod illud stabile est, tempus autem mutabile* («Se dunque sono tempi, come possono essere eterni? E se sono eterni, in che modo sono tempi?... Preferì probabilmente dire eterni, piuttosto che dire tutti i tempi, per la ragione che il tempo non ha avuto inizio dal tempo. O forse ha inteso significare l'evo, la cui differenza con questo tempo consiste nell'essere stabile, mentre il tempo è mutevole») (*de diversis quaestionibus LXXXIII* 72, *CCh*, S.L., XLIV A, p. 208).

11-2. *Id ipsum... feceras*: l'affermazione perentoria della polemica antimanichea, e per alcuni versi antiplatonica, rivela, in altri contesti, la sua problematicità. Di fronte al quesito se le creature angeliche possano considerarsi nel tempo, che esisterebbe quindi «prima» del cielo e della terra, nell'ipotesi che l'angelo sia la prima fra le creature, Agostino ricorre al tema della misteriosità del tempo per la razionalità dell'uomo, e all'affermazione «secondo la fede, anche se al di sopra dei limiti del nostro pensare, che ogni creatura ha un inizio e che il tempo stesso è creatura, e perciò anch'esso ha un inizio e non è coeterno al creatore» (*de Genesi imperfectus liber* 3, *CSEL* XXVIII 1, pp. 463-4 *illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium tempusque ipsum esse creaturam ac per hoc et ipsum habere initium nec coaeternum esse creatori*). Nel più maturo *de Genesi ad litteram* l'affermazione del tempo come creatura (IV 20, 37, *CSEL* XXVIII 1, p. 119) rivela tutta la sua problematicità quando, nell'affrontare il tema delle «giornate» della creazione, concluse dal giorno di riposo, Agostino si pone il problema se il tempo non sia il movimento e il mutamento «che accompagna» (direbbe Crisippo) l'essere imperfetto e limitato della

creatura, piuttosto che essere di per sé creatura: *Nec sic accipiatur quod dictum est: tempus a creatura coepit, quasi tempus creatura non sit, cum sit creaturae motus ex alio in aliud consequentibus rebus secundum ordinationem administrantis Dei cuncta quae creavit* («Non si deve però intendere l'affermazione che il tempo ha avuto inizio dalla creatura come se il tempo non sia una creatura, essendo piuttosto il movimento della creatura da una condizione a un'altra, inserito nel succedersi delle cose, secondo l'ordine stabilito da Dio, che amministra tutto ciò che ha creato») (*ibid.*, V 5, 12, p. 145). Il problema può essere compreso solo nella prospettiva della teoria stoica degli «incorporali» che Agostino sembra avere presente in questo testo (si rinvia a Bréhier 1928). Se il tempo non ha esattamente la stessa natura e identità delle creature spirituali e corporee, che Dio ha creato, ma si deve comunque considerare creatura, il vero nodo è quello del comprendere «come» è stato creato, dal momento che non si può, in questo caso e nonostante il precedente del *Timeo*, ricorrere esattamente all'esempio dell'artefice, al modello artigianale, anche per la difficoltà di far intendere ai credenti come si può «creare» un'entità così sfuggente e vanificabile. La soluzione proposta da Agostino si modella probabilmente sulla risposta fornita dagli stoici al problema della conoscenza del tempo, che consiste nella capacità della ragione di cogliere l'ordine delle cause, la consequenzialità fra passato e futuro, come Cicerone si esprime, in un testo di grande rilievo speculativo: *Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est, se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias* («Fra l'uomo e la bestia la più grande differenza consiste nel fatto che questa, in quanto è mossa dal senso, si adatta unicamente a ciò che è vicino e presente, e solo in esigua misura è in grado di sentire il passato o il futuro. L'uomo invece, che è partecipe della ragione, attraverso la quale vede il succedersi delle cose, vede le cause e non ignora il loro precedere e in una certa misura gli antecedenti, compara fra loro i casi simili, alle cose presenti aggiunge e connette le future, riesce facilmente a rappresentarsi tutto il corso della vita e prepara quanto è necessario a trascorrerla») (*Off.* I 4, 11). Secondo Agostino, Dio crea il tempo creando, nel suo eterno presente, l'insieme totale delle cause, articolandole in un ordine, che il racconto rappresenta nella successione dei sei giorni: *nec illos dies sicut istos solares nec ipsam operationem ita cogitare debemus, quemadmodum nunc aliquid Deus operatur in tempore, sed quemadmodum operatus est, unde inciperent tempora, quemadmodum operatus est omnia simul, praestans*

eis etiam ordinem, non intervallis temporum, sed conexione causarum, ut ea, quae simul facta sunt, senario quoque illius diei numero praesentato perficerentur («e non dobbiamo pensare quei giorni come i nostri giorni solari, e l'operazione divina non dobbiamo pensarla simile a qualche intervento che ora Dio potrebbe operare nel tempo, ma dobbiamo pensare a come Dio ha operato perché i tempi avessero inizio, a come ha fatto simultaneamente tutte le cose, a esse attribuendo anche un ordine, non scandito da intervalli temporali ma dalla connessione delle cause, per cui le cose, create simultaneamente, fossero portate a compimento anche dalla ripetizione per sei volte del numero di quel giorno») (*de Genesi ad litteram* V 5, 12, *CSEL* XXVIII 1, pp. 145-6). Se l'ipotesi che abbiamo formulato è accettabile, quella razionalità che consiste nello stabilire nessi causali fra passato e futuro, indicata dalla tradizione stoica come unico mezzo per dominare e progettare il tempo della vita vissuta, costituisce, analogicamente, il modello per comprendere il «come» della creazione del tempo. Non il «fare», ma il «programmare» divino fonda la temporalità.

16, 17-9. *Sed praecedis... praeterita erunt*: l'argomento di origine stoica della infinita divisibilità del tempo, fino alla vanificazione del presente e della durata diviene il motivo dominante, una volta esaurito il tema del tempo creato. A esso Agostino attribuisce significati e valori ben diversi da quelli della originaria polemica antiepicurea, come del resto era già avvenuto anche in un seguace della tradizione stoica qual è Seneca. In primo luogo questo tema fornisce un efficace contrappunto dialettico al tema solenne dell'eterno presente divino, in una prospettiva indubbiamente plotiniana. Nel trattato sul tempo, Plotino non richiama esplicitamente l'argomentazione (di cui Agostino coglie tutte le potenzialità di suggestione), ma piuttosto la presuppone, quando affronta una definizione dell'eternità, che implica la quiete, la στάσις, senza esaurirsi in essa, perché la quiete di per sé non può considerarsi indivisibile, mentre l'eternità è una e indivisibile, altrimenti sarebbe identica al tempo (*Enn.* III 7, 2). All'eternità, infatti, «che cosa può accadere, che già ora non sia? Non c'è futuro che non sia presente. Poiché non c'è istante a partire dal quale si arrivi all'ora (τὸ νῦν), non essendo quello un momento diverso, ma questo stesso. Così non ci sarà istante futuro, che ora (νῦν: cfr. Beierwaltes 1967, pp. 170-2) non possieda» (*Enn.* III 7, 3).

20-4. *Anni tui... non erunt*: l'argomento filosofico consente, nella prospettiva agostiniana, di *intellegere* il senso vero della Scrittura, anche quando usa, come in questo testo, *Ps.* 101,28, il linguaggio mediato della temporalità, e sembra alludere alla signoria divina su di un tempo infinito, piuttosto che alla radicale alterità dell'eterno, quale può essere formulata unicamente a partire dalla nozione parmenidea della assoluta unità (che Plotino ha recuperato, misurandosi con la

sua infinita problematicità e fecondità). L'argomento che Crisippo aveva usato per affermare la realtà relativa del tempo concretamente vissuto, e soprattutto del tempo del mondo, contro il tempo puramente matematico, contro l'astrazione del tempo, è usato in senso diametralmente opposto, per affermare la «vanità» biblica degli anni divorati dal loro passato e dal loro futuro, che non avranno mai l'essere, proprio perché hanno un essere puramente futuro e mai presente, contrapposti radicalmente agli «anni immobili nell'essere», agli *anni qui stant* di *En. ps.* CXXI 6, *CCh*, S.L., XL, p. 1806 (il pessimismo biblico oltrepassa qui l'affermazione plotiniana di *Enn.* III 7, 4, per cui il futuro appartiene alla realtà propria dell'essere generato: cfr. Beierwaltes 1967, p. 184).

XIV 17, 9-10. *Quid est... nescio*: Agostino ha sostanzialmente esaurito la risposta alle obiezioni manichee, con l'affermazione non dimostrata, anche se arricchita di molte suggestioni filosofiche, che il tempo è stato creato (il tentativo di descrivere il *quomodo*, di definire il modello eterno di questa creazione appartiene al *de Genesi ad litteram*). A partire da questo momento inizia la riflessione sulla natura del tempo, troppo facilmente estrapolata dal suo contesto, che è quello di uno straordinario approfondimento scritturistico, guidato dall'*intellectus fidei* (cfr. Flasch 1993, pp. 328-9). L'interrogativo sul tempo, sulle aporie di una nozione che sembra avere nel linguaggio comune un chiaro significato, costituisce l'esordio di una fase ulteriore del discorso e come tale è preceduto dal riepilogo dell'argomentazione precedente. Intenzionale è probabilmente l'affinità con l'esordio del trattato plotiniano *L'eternità e il tempo* (cfr. *Enn.* III 7, 1: «Nel dire che l'eternità e il tempo sono l'uno diverso dall'altra... crediamo di avere da noi stessi, e come per certe subitanee intuizioni dell'intelletto, un'impressione chiara nelle nostre anime intorno a queste realtà, di cui parliamo sempre e che nominiamo in ogni occasione»). Diverso è lo sviluppo del discorso, che in Plotino muove dall'analisi critica di tutta la tradizione precedente, nella consapevolezza che del problema del tempo si può scrivere una «storia» (ἱστορίαν: *Enn.* III 7, 10): attitudine di cui mi sembra si debba sottolineare il valore, perché non è il senso della «storia» a caratterizzare il pensiero plotiniano.

13-5. *Duo ergo... nondum est?*: le aporie che Agostino si trova ad <
affrontare nascono dalla trasformazione dell'argomento di Crisippo, com'è documentata, nella fase finale, da Seneca, per il quale la misura matematico-quantitativa, infinitamente divisibile, del *continuum* temporale ha assunto carattere qualitativo, si è trasformata in criterio morale. La durata, recuperabile dalla memoria, appartiene per Seneca all'ambito dell'autenticamente vissuto, del vivere secondo saggezza, mentre la vanificazione dell'istante appartiene al quotidiano, privo di ogni consapevolezza, all'essere per la morte: *In tria tempora*

vita dividitur: quod fuit, quod est, quod futurum est. Ex iis quod agimus breve est, quod acturi sumus dubium, quod egimus certum («La vita si divide in tre tempi: quello che è stato, quello che è, quello che sarà. Di questi, quello che trascorriamo è breve, quello che trascorreremo insicuro, quello che abbiamo trascorso certo») (*Brev. vit.* 10, 2). Questi temi sono amplificati nella predicazione e nell'apologetica agostiniana: *Nonne vita ipsa morti similis est? Dies autem ipsi properantes transeunt; quia hodiernus dies hesternum exclusit: crastinus ideo nascitur, ut escludat hodiernum. Ipsi dies non stant: tu quare cum illis vis stare?* («Ma la vita stessa non è simile alla morte? Gli stessi giorni che si avvicendano trascorrono, perché l'oggi ha escluso l'ieri: il domani nasce per escludere l'oggi. I giorni stessi non si fermano: e tu, perché vuoi fermarti con loro?») (*Serm.* CVIII 5, *PL* XXXVIII, coll. 634-5. Cfr. *ibid.* LXXXIV 2, col. 520; *ibid.* CIX 4, col. 638; CCXVII 3, *ibid.* col. 1084). In questo contesto, la riflessione agostiniana compie un ulteriore passaggio: la vanificazione del tempo, prodotta dalla sua divisibilità, è assunta come modo di essere paradossale della temporalità in sé e come modo del suo essere percepita, facendo astrazione da ogni etica dell'«uso» della temporalità, dal criterio di valutazione morale. A questo punto il problema fondamentale consiste nel cogliere e definire, eventualmente nel «salvare», una qualche nozione di durata.

15-7. *Praesens... aeternitas*: cfr. *En. ps.* II 6, *CCh*, S.L., XXXVIII, p. 5: *quidquid aeternum est, semper est* («ciò che è eterno è sempre»).

17-20. *Si ergo... non esse?*: l'identificazione del tempo con la sua infinita divisibilità conduce al limite estremo del paradosso quelle aporie del linguaggio che già Platone aveva sottolineato nella utilizzazione dell'«essere» a proposito della temporalità. Cfr. *Tim.* 38b: «tutte le espressioni di questo genere: ciò che diviene è divenuto; ciò che diviene è in divenire, o ancora, il futuro è futuro, il non essere è non essere, le usiamo sempre in maniera inesatta». Il giudizio etico sul valore del tempo vissuto può esasperare l'elemento di negatività e distruttività, perché dalla consapevolezza del quotidiano morire possa nascere l'impulso alla conversione: *Cotidie morimur, cotidie enim demitur aliqua pars vitae, et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit, infantiam amisimus, deinde pueritiam, deinde adulescentiam usque ad hesternum, quidquid transiit temporis, periit; hunc ipsum, quem agimus, diem cum morte dividimus* («Moriamo ogni giorno, ogni giorno una parte della vita diminuisce, e anche allora, quando noi siamo in crescita decresce la vita, abbiamo perduto l'infanzia, quindi la fanciullezza, quindi, fino a ieri, l'adolescenza; quanto del tempo trascorre, perisce; questo stesso giorno, che stiamo vivendo, lo dividiamo con la morte») (Seneca, *Ep.* 24, 20). Testo famoso a cui si possono avvicinare, con suggestive assonanze terminologiche, *Conf.* I, VIII 13 *Nonne ab infantia huc pergens veni in pueritiam? Vel potius ipsa in me venit et successit infantiae? Nec discessit illa: quo enim abiit? Et tamen iam non*

erat («Muovendo dall'infanzia verso l'oggi, non entrai forse nella fanciullezza? O meglio, non entrò essa in me succedendo all'infanzia? Non è che questa se ne fosse partita: dove avrebbe potuto andare? E tuttavia non era più») e *Civ.* XIII 10 *Quoniam, quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur, et cotidie fit minus minusque quod restat, ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem* («Poiché quanto del tempo si vive, è sottratto allo spazio del vivere, e ogni giorno va diminuendo lo spazio che resta, per cui il tempo di questa vita non è altro che un correre verso la morte») (*CCh*, S.L., XLVIII, p. 392). Se il sentimento agostiniano di una vita intrisa di morte non può prescindere da un'idea dell'uomo condannato per effetto della colpa (cfr. Chaix-Ruy 1956, p. 35), un pessimismo analogo era stato espresso dalla cultura pagana tradizionale.

XV 18, 6-8. *Sed quo pacto... nondum est*: per Agostino l'argomento della divisibilità e vanificazione del tempo è spinto ben oltre il valore protreptico, che assume chiaramente in Seneca, fino a definire lo statuto contraddittorio della temporalità, fino a compromettere il senso della durata e il linguaggio empirico che approssimativamente ne fornisce una misura. Gli attributi di brevità e lunghezza non sono infatti predicabili di qualcosa che non possiede neppure l'essere incerto e precario delle più effimere realtà materiali. Tuttavia il senso della durata dovrà comunque essere recuperato, perché senza durata non esiste *narratio* (e oggetto della riflessione agostiniana è prima di tutto la Scrittura, la sua storia del mondo e della salvezza) e non esiste *confessio*.

18-9. *Longum fuit... longum erat*: l'argomentazione, che successivamente è spinta all'assurdo (se misurabile è solo il presente, proprio del presente si può dire che non è), ricorre alle aporie insite nell'uso della copula, della nozione di essere, che già Platone aveva sottolineato, per sottoporre a una critica puramente logico-dialettica la nozione di tempo come misura, misurabile e misurante. Tutta l'analisi plotiniana della storia della nozione di tempo è condizionata dalla critica alla nozione aristotelica di tempo come misura del movimento (cfr. *Enn.* III 7, 8-9, 12), ma gli argomenti usati sono del tutto diversi, nella loro complessità, perché diretti contro una concezione fisico-cosmologica.

19, 39-41. *Quamquam neque... et futuros*: l'argomento della inafferrabilità del presente è oggetto di una *amplificatio* retorica, che ne sottolinea la centralità. La durata dei cento anni, uno spazio che può ragionevolmente definirsi lungo, si riduce progressivamente a un solo anno, a un solo mese, a un solo giorno: se è il primo, ha dinanzi a sé la serie futura, se l'ultimo la serie passata, se ha una posizione intermedia è rispettivamente preceduto e seguito dalla serie passata e futura.

20, 42-53. *Ecce praesens... morula extendatur*: lo stesso esempio di progressiva contrazione del presente dall'anno all'istante in *En. ps.* LXXVI 8, *CCh*, S.L., XXXIX, p. 1058. Assai più stringati i testi di Seneca, che utilizzano, pur con analoga suggestione, lo stesso argomento (si possono formulare, con una serie di possibili varianti, due ipotesi fondamentali: 1. Seneca e Agostino utilizzano, anche attraverso mediazioni letterarie diverse, le stesse fonti; 2. Agostino coglie tutte le potenzialità speculative dell'argomento che Seneca aveva già utilizzato in un contesto profondamente diverso dal contesto originario della polemica antiepicurea. Meijering 1979, pp. 63-4, seguendo Callahan 1967, p. 82 sgg., rinvia su questo tema a Sesto Empirico, *adversus Mathematicos* X 182-4, ma l'origine del paradosso è riconducibile a Crisippo, che sviluppa del resto un'intuizione aristotelica. Una ricostruzione della trasformazione dell'argomento da Aristotele ad Agostino in Sorabji 1983, pp. 7-32, che non tiene conto della sua utilizzazione nell'opera di Seneca). Cfr. *Brev. vit.* 10, 4 *Singuli autem dies, et hi per momenta, praesentes sunt* («Solo i giorni singoli, e anche questi momento per momento, sono presenti»). *Ibid.*, 6 *Praesens tempus brevissimum est, adeo quidem, ut quibusdam nullum videatur; in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur; ante desinit esse quam venit, nec magis moram patitur quam mundus aut sidera, quorum inrequieta agitatio numquam in eadem vestigio manet. Solum igitur ad occupatos praesens pertinet tempus, quod tam breve est, ut arripi non possit, et id ipsum illis districtis in multa subducitur* («Il tempo presente è brevissimo, fino ad apparire ad alcuni inesistente; sempre in corsa nel suo fluire e precipitare; cessa di essere prima di sopraggiungere, e non tollera sosta più di quanto non sia tollerabile una sosta dell'universo e delle stelle, il cui inquieto agitarsi non consente un arresto nella stessa posizione. Ma agli occupati compete solo il tempo presente, tanto breve da non poter essere afferrato, e anche questo si sottrae a loro, divisi come sono nella loro dispersione»). Dove è chiara l'utilizzazione di Seneca dell'argomentazione: il tempo presente, di cui si può dare unicamente una definizione negativa, intimamente distruttiva, è il tempo a cui sono condannati gli *occupati*, pronti a lasciarsi divorare dai loro impegni, incapaci di apprezzare il valore dell'*otium* contemplativo, per i quali il filosofo mobilita tutte le risorse dell'arte di convincere.

53-4. *Nam si extenditur... futurum*: l'estensione, la spazializzazione del tempo è considerata da Agostino condizione della sua divisibilità. In realtà nella tradizione stoica, a cui questi temi risalgono, la nozione di tempo come «intervallo (διάστημα) del movimento» (cfr. *SVF* II 509: il testo di Crisippo già ricordato) corregge consapevolmente la definizione aristotelica del tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi» (*Phys.* IV 219b ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον), per armonizzare le definizioni dello spa-

zio e del tempo (cfr. Bréhier 1928, p. 54), e in ogni caso per superare la concezione matematica del tempo, di derivazione pitagorico-platonica, per affermare la temporalità come dimensione dei corpi in azione e in movimento (Goldschmidt 1969, pp. 32-3). La definizione aristotelica conclude a sua volta un'argomentazione, in cui troviamo documentato per la prima volta il paradosso dell'istante, che di per sé, nella sua unicità, distaccato dalla continuità con il prima e il poi, astratto quindi dal movimento, non è più tempo (*Phys.* IV 219a). Come abbiamo già osservato, la divisibilità all'infinito di uno spazio-tempo matematico non significa, nella tradizione stoica, che lo spazio e il tempo definiti dal concreto muoversi e agire dei corpi siano privi di ogni realtà. Il grado massimo di realtà è attribuibile al tempo che definisce non un movimento qualsiasi, ma l'intervallo del movimento dell'intero ciclo cosmico: διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως (come Simplicio documenta, questa è la teoria di Crisippo, che supera l'originaria teoria di Zenone, per cui il tempo è «semplicemente» intervallo del movimento: cfr. *SVF* II 510, che non deve essere necessariamente interpretato nel senso della contrapposizione fra due teorie. Crisippo rinvia piuttosto all'unità di tutti i movimenti nel movimento cosmico: cfr. Goldschmidt 1969, pp. 34-5. La nozione di tempo come intervallo del movimento del mondo è attribuita alla tradizione stoica da una serie di testimonianze: cfr. *SVF* II 509, 511, 513, 516, 520).

XVI 21, 1-2. *Et tamen... comparamus*: se accettiamo la derivazione stoica di alcuni elementi della riflessione agostiniana, questa non può che essere confermata dall'uso significativo del *sentire*. Non attraverso un processo puramente razionale siamo in grado di cogliere l'estensione temporale, bensì, come afferma Crisippo, il tempo lo si può definire presente «secondo una certa estensione» (κατὰ πλάτος: *SVF* II 509), l'estensione di un tempo agito e vissuto, percepibile dalla sensazione, che non coincide con uno spazio-tempo matematico-geometrico. La spazialità stoica è infatti costituita dalla tensione del corpo vivente, che nel suo svilupparsi definisce e modifica il limite spaziale che lo circoscrive (cfr. Bréhier 1928, p. 41): lo stesso vitalismo non può non attraversare la teoria della temporalità, che le testimonianze frammentarie non ci permettono probabilmente di ricostituire nella sua complessità.

3-8. *Metimur etiam... metiri potest*: il passaggio dal «sentire» al «misurare» è decisivo, perché consente di abbandonare la sfera della sensazione, della temporalità indissolubilmente condizionata dal movimento dei corpi. Se tentiamo di ricostruire il complesso intreccio delle fonti, è questo il passaggio che dalla tradizione stoica, fortemente presente nella concezione agostiniana, conduce a Plotino, ma le soluzioni agostiniane non possono in nessun modo considerarsi un

calco delle dottrine plotiniane. Nel sottoporre a critica le teorie che riconducono il tempo al movimento (la teoria stoica, aristotelica ed epicurea), a proposito della nozione aristotelica del tempo «misura del movimento», Plotino formula una domanda risolutiva, nel chiedersi «perché non esisterebbe il tempo prima che ci sia anche un'anima che lo misuri», seguìta dall'ipotesi altrettanto risolutiva: «A meno che non si dica che la sua origine (γένεσιν) deriva dall'anima» (*Enn.* III 7, 9). Il problema agostiniano della misura è evidentemente condizionato dal paradosso dell'inesistenza del presente, che non ha particolare rilievo in Plotino.

XVII 22, 7-10. *Nam ubi... cernerent*: il problema della divinazione e previsione del futuro assume rilievo filosofico soprattutto nella tradizione stoica. La provvidenza divina, che conosce la necessità della serie causale, della εἱμαρμένη, partecipa agli uomini la sua prescienza, nel mettere a loro disposizione oracoli e segni che preannunciano il futuro (cfr. Pohlenz I 1967, pp. 214-6). Contro la mantica polemizza Cicerone nel *de divinatione* (cfr. soprattutto II 20-5; cfr. *Nat. deor.* III 14). Agostino a sua volta polemizza con Cicerone per la sua negazione della prescienza divina, che dovrebbe demolire l'argomento fondamentale a favore della mantica (cfr. *Civ.* V 9, 1-4, *CCh*, S.L., XLVII, pp. 136-40). Ovviamente, Agostino intende sostenere la prevedibilità «ragionevole» del futuro e la progettualità dell'azione, ma intende soprattutto salvare la «verità» della *narratio* del passato, il che significa salvare la storicità dei fatti nella Scrittura, ma anche l'attendibilità della propria *confessio*, affidata all'ordine della memoria.

XVIII 23, 4-5. *non ibi... praesentia*: a differenza di quanto avviene in Seneca, che parte dalla concezione di un tempo infinito, al di là del quale non esiste l'eternità in senso parmenideo-platonico, in cui il presente non si identifica con l'essere e non è riconosciuto come «valore» (il presente è l'attualità smemorata degli *occupati*), Agostino utilizza il paradosso della divisibilità del tempo per poter ritrovare la presenza dell'essere nell'istante fuggente e privo di realtà.

8-11. *non res ipsae... fixerunt*: poiché è questione della verità del <
narrare, il tema non è più soltanto quello delle immagini delle cose impresse nella memoria; cfr. soprattutto *Conf.* X, VIII 13 *Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas* («In verità non sono esse [le cose] che vi penetrano, ma le loro immagini colte dai sensi, che stanno lì a disposizione del pensiero che le ricordi»). La formazione della parola, il *verbum conceptum*, costituisce la mediazione necessaria per comunicare i tesori della memoria. La riflessione sul formarsi del verbo umano, nei suoi rapporti con la memoria e la conoscenza, unico paradigma per com-

prendere analogicamente il generarsi del verbo divino, costituisce uno dei grandi temi del *de Trinitate*: *Necesse est enim cum verum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est, nec latinum... sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam aliquod signum quo significetur assumitur* («Necessariamente infatti, quando diciamo il vero, cioè quello che sappiamo, nasce da quella scienza che conserviamo nella nostra memoria una parola che è esattamente della stessa natura della scienza da cui nasce. Il pensiero formato a partire dall'oggetto di conoscenza è la parola che pronunciamo nel cuore; che non è né greca né latina... solo nel portarla a conoscenza di coloro a cui parliamo, si deve ricorrere a qualche segno che la esprima») (XV 10, 13, *CCh*, S.L., L, p. 486).

24, 25-7. *Cum ergo... quae iam sunt*: una giustificazione, accettata anche dai filosofi, dell'astrologia e predizione del futuro riconosce negli astri i *segni* di quello che sta per avvenire, mentre secondo Agostino gli astrologi li considerano *cause*. Cfr. *Civ.* V 1, *CCh*, S.L., XLVII, p. 129 *Quod si dicuntur stellae significare potius ista quam facere, ut quasi locutio quaedam sit illa positio praedicens futura, non agens (non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia): non quidem ita solent loqui mathematici, ut verbi gratia dicant: «Mars ita positus homicidam significat», sed: «homicidam facit»* («Se d'altra parte sostengono che le stelle hanno funzione di "significare" piuttosto che di "produrre", per cui la posizione astrale sarebbe una sorta di linguaggio che "predice" le cose future, ma non le "determina" – e questo parere non fu certo di uomini di scarsa dottrina –: non è questo però il parlare abituale degli astrologi. Ad esempio non dicono: "Marte in questa posizione significa l'omicida". Dicono piuttosto: "rende omicida"»). Fra gli uomini di non mediocre dottrina si può individuare anche Plotino, che in *Enn.* III 1,6 compara suggestivamente gli astri alle lettere di un alfabeto, che compone nel cielo una sempre rinnovata scrittura. Ben diverse sono le potenzialità che appartengono alla natura delle cose, rese note dall'esperienza (*quod experimento perceperimus*), che possiamo pensare come possibili (è nella natura del giovane di poter diventare vecchio), senza poter dire che si verificheranno (*de Genesi ad litteram* VI 16, 27, *CSEL* XXVIII 1, p. 191). L'esperienza del passato costituisce il sapere empirico dei medici, degli agricoltori, dei marinai, che consente di prevedere le consequenze del loro agire (cfr. *Trin.* IV 17, 22, *CCh*, S.L., L, p. 189).

32. *Intueor... praenuntio*: posso vedere e conoscere, empiricamente, il fenomeno presente, a partire dal quale posso immaginare, e perciò enunciare il fenomeno che abitualmente lo segue. La critica alla

nozione di causa si fonderà sullo sviluppo di argomentazioni analoghe.

XIX 25, 4-5. *Vel potius... praesentia?*: i paradossi della temporalità sfiorano anche i doni della profezia, perché possiamo chiederci come si possono insegnare le cose che non sono. In *Trin.* IV 17, 22, *CCh*, S.L., L, p. 189, Agostino delinea una fenomenologia della previsione del futuro, dal sapere empirico dei medici, degli agricoltori, dei marinai, ai diversi «modi» nei quali un frammento dell'eterno presente divino è rivelato agli uomini: *An ab angelis sanctis quibus ea Deus per verbum sapientiamque suam indicat ubi et futura et praeterita stant vel quibusdam praenuntientur hominibus vel ab eis audita rursus ad alios homines transmittantur; an ipsorum hominum quorundam mentes in tantum evehantur Spiritu Sancto ut non per angelos sed per se ipsas futurorum instantes causas in ipsa summa rerum arce conspiciant... Multa etiam praedicuntur instinctu quodam et impulsu spiritu nescientium, sicut «Caiphas», nescivit quid dixit, sed «cum esset pontifex prophetavit»* («Diversamente gli angeli santi, ai quali Dio rivela gli eventi futuri attraverso il suo verbo e la sua sapienza, ove risiede immutabile il futuro e il passato, li annunciano ad alcuni uomini, e questi eventualmente trasmettono ad altri quello che hanno udito. In altri casi gli intelletti di alcuni uomini sono così innalzati dallo Spirito santo che possono contemplare in sé stesse, senza la mediazione degli angeli, le cause degli eventi futuri, presenti nello stesso supremo principio delle cose... Molte cose sono infine predette dallo spirito di uomini che non sanno, per una sorta d'istinto e d'impulso, come "Caifa", che non ebbe conoscenza di quello che disse, ma "profetizzò essendo pontefice" [*Ev. Io.* 11, 51]»).

XX 26, 5-8. *Sunt enim... expectatio*: la fonte della triplice distinzione è facilmente identificabile nella definizione ciceroniana della *prudentia* (*Inv.* II 159-61), che Agostino inserisce (sotto il titolo *Sententia cuiusdam*) direttamente nel *de diversis quaestionibus LXXXIII* 31, *CCh*, S.L., XLIVA, p. 41 *Prudentia est rerum bonarum et malarum et neutrarum scientia. Partes eius: memoria, intellegentia, providentia. Memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt; intellegentia per quam ea perspicit quae sunt; providentia per quam futurum aliquid videtur antequam factum est* («La prudenza è la scienza delle cose buone, cattive e neutre. Le sue parti: memoria, intelligenza, provvidenza. La memoria è la facoltà grazie alla quale l'animo ripete le cose che sono state; l'intelligenza la facoltà per cui riconosce le cose che sono; la provvidenza quella per cui vede qualcosa di futuro prima che avvenga»). Tema che si inserisce evidentemente in un contesto speculativo ben più complesso. Plotino aveva identificato la genesi del tempo nella vita dell'anima, attraversata da un'illusoria volontà di progres- <

so, «che vuole ricercare qualcosa di più perfetto del presente» (*Enn.* III 7, 11 τὸ πλέον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἑλομένης), e nella sua tensione conoscitiva e creativa verso una realtà cosmica fatta di parti esperimenta «il tempo come la distensione di una vita che si svolga in mutamenti uniformi, gli uni simili agli altri e procedenti in silenzio» (*ibid.*, 12 χρόνος, τὸ τοιούτου μῆκος βίου ἐν μεταβολαῖς προιὸν ὁμαλαῖς τε καὶ ὁμοίαις ἀψοφητὶ προιούσαις). Il tempo vissuto nella dimensione della finitudine individuale è un tema che resta sostanzialmente estraneo a Plotino, ma era stato al centro della tradizione stoica ed epicurea, nella loro volontà di creare un modello ideale di vita fondato sull'accettazione di questa finitudine. Gli strumenti di analisi della dimensione psichica del tempo pervengono probabilmente ad Agostino attraverso il complesso filtro letterario di queste tradizioni. È evidente che la fenomenologia agostiniana muove dall'analisi della memoria, alla quale si accordano la coscienza del presente e l'attesa del futuro. È difficile, anche in questo caso, ignorare le suggestioni di Seneca, che all'angoscia della morte risponde evocando le possibilità di dilatazione dei limiti, fino a comprendere la totalità del tempo cosmico, che la *cogitatio* e l'*inquisitio* offrono all'individuo (cfr. il ben noto *de otio* 5, 3-6). Agostino, nel polemizzare contro la concezione manichea di un Dio che si identifica con lo spazio del suo regno, sottolinea che la memoria, l'anima che contiene le stesse infinite immagini delle cose sensibili, può dilatarsi a comprendere l'estensione di immensi spazi, dominando con la sua forza e potenza qualunque realtà suscettibile di essere divisa in parti: *quidquid enim tale tibi occurrerit, iudicas ipsa cogitatione secari posse per partes facisque ibi aliam partem minorem, aliam maiorem, quantum placet; illud autem ipsum, quo ista iudicas, cernis esse supra ista, non loci altitudine, sed potentiae dignitate* («qualunque di queste immaginazioni ti venga innanzi, giudichi che può essere divisa in parti a opera del pensiero stesso, e a tuo piacimento fai qui una parte minore, un'altra maggiore; quello in base a cui puoi giudicare queste cose, vedi bene che è superiore a esse, non perché sovrasta spazialmente, ma per la dignità del suo potere») (*contra epistulam fundamenti* 18, *CSEL* XXV, p. 215). In questa prospettiva, in cui è rivalutata anche la capacità di Epicuro di immaginare infiniti mondi (*ibid.*), il dominio che l'anima può avere delle realtà infinitamente divisibili, è descritto in termini non dissimili dal vibrante elogio della sapienza, che Seneca identifica con una appropriazione intellettuale del tempo cosmico e del tempo storico: *Quid? Si eius memoriam cogitemus non rerum intelligibilium, sed harum corporearum, quam et bestiae habere sentiuntur... quis digne cogitet, ubi capiantur istae imagines...?... Nunc vero cum perexiguam terrae partem occupet corpus, immensarum regionum et caeli ac terrae imagines animus volvit, quibus catervatim discendentibus et succedentibus non fit angustus, atque hinc se ostendit non diffusum esse per locos, quia maximo-*

rum locorum imaginibus non quasi capitur, sed potius ea capit... vi potentiaque ineffabili, qua licet eis et addere quodlibet et detrahere et in angustum eas contrahere et per immensa expandere et ordinare, ut velit («Dunque? Se pensiamo la sua memoria, non delle cose intellettuali, ma di queste corporee, che sentono di avere anche le bestie... chi può pensare degnamente dove siano contenute queste immagini...?... In realtà, mentre il corpo occupa una parte minuscola della terra, l'animo rivolge in sé le immagini di immense regioni sia del cielo sia della terra, immagini il cui allontanarsi e succedersi a schiere non lo rendono angusto, dal che si dimostra che non è diffuso nello spazio, perché non è come catturato dalla vastità delle immagini degli spazi, ma piuttosto le cattura... con forza e potenza indicibili, in virtù della quale ha il potere di aggiungere o detrarre qualunque quantità, di contrarle a dimensioni anguste, di espanderle in spazi immensi e di ordinarle come vuole») (*ibid.* 17, p. 214). *Soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant soli vivunt: nec enim suam tantum aetatem bene tuentur... nullo nobis saeculo interdictum est, in omnia admittimur et, si magnitudine animi egredi humanae imbecillitatis angustias libet, multum, per quod spatiemur, temporis est... Cum rerum natura in consortium omnis aevi patiatur incedere, quidni ad hoc exiguo et caduco temporis transitu in illa toto non demus animo, quae immensa, quae aeterna sunt, quae cum melioribus communia?* (Fra tutti, solo quanti si dedicano alla saggezza praticano l'ozio, sono i soli che vivono: non amministrano bene soltanto lo spazio della loro vita... non esiste secolo che ci sia interdetto, in tutti siamo ammessi e, se scegliamo di superare i limiti angusti dell'umana debolezza in virtù della grandezza d'animo, molto è il tempo attraverso il quale spaziare... Poiché la natura delle cose ci permette di procedere in compagnia di tutto il tempo, perché non ci allontaniamo da questo transito esiguo e caduco del tempo e non ci dedichiamo con tutto l'animo nostro a quegli spazi che sono immensi, che sono eterni, che sono comuni alle cose migliori?») (*Brev. vit.* 14, 1-2).

XXI 27, 14-5. *Quid autem... spatio?*: la tensione dell'anima, il suo potere di dilatarsi fino a dominare lo spazio dell'infinitamente divisibile, per ricostituire il *continuum*, che è in una qualche misura spazio-temporale, consente quel controllo razionale e matematico del tempo, che è all'origine della musica e della poesia. In un testo di vibrante ispirazione pitagorica, come il *de ordine*, Agostino sottrae la poesia alle *disciplinae in dicendo*, alle arti della parola, per includerla fra le *artes in delectando*, le conoscenze matematiche che conducono alla felicità della contemplazione pura (cfr. II 14, 40-1, *CCh*, S.L., XXIX, pp. 129-30): ai poeti la ragione, il principio universale di ordine, attribuisce «il potere razionale di costruire i miti», *rationabilem mendaciorum potestatem*, in pieno accordo con il *Timeo*, perché allo stadio

della poesia, il quarto dopo le tre arti della parola, la ragione riconosce «il dominio dei numeri, sia nei ritmi che nella modulazione: i numeri che costituiscono la perfezione del tutto» (*ibid.: sive in rhythmis sive in ipsa modulatione intellegebat regnare numeros totumque perficere*). Il ritmo del verso, tema introdotto più oltre, è nel pensiero agostiniano una forma essenziale di dominio del tempo.

XXII 28, 18-21. *Dicimus... inventio eorum*: la critica del linguaggio convenzionale, a cui è affidata la comunicazione dell'esperienza della temporalità, attraversa tutto il libro: confrontato ai paradossi che l'intelletto rivela impliciti nella nozione di tempo, il linguaggio comune si apre a nuovi significati, è oggetto di una *nova inventio*.

XXIII 29, 1-5. *quod solis... non esset tempus*: come fonte di questo testo si è proposto Basilio di Cesarea, *adversus Eunomium* I 21 (cfr. Callahan 1958; per la discussione sul tema cfr. Duchrow 1966). L'allusione potrebbe rinviare a una discussione orale (cfr. Flasch 1993, p. 370; O'Donnel 1992, p. 287), a partire eventualmente da un'interpretazione banale e semplificata di *Tim.* 39cd. Plotino polemizza esplicitamente contro questo tipo di interpretazione: «Se poi si dice che anche le rivoluzioni degli astri sono definite tempi, si ricordi che Platone afferma che gli astri sono stati generati per manifestare il tempo e per dividerlo e anche per misurarlo agevolmente» (*Enn.* III 7, 12). Analoga a quella agostiniana è l'argomentazione di Plotino, secondo la quale la cessazione del movimento non abolisce il tempo: «Non è possibile che il tempo sia movimento, sia che si prendano tutti i movimenti per considerarli come un movimento solo, sia che ci si riferisca al movimento regolare... basterà dire che il movimento può cessare o essere intermittente, ma non il tempo» (*Enn.* III 7, 8). Agostiniana è probabilmente la suggestiva immagine della ruota del vasaio, che può sostituire il movimento dei cieli per «manifestare», platonicamente, il tempo. Pienamente giustificata la polemica (Flasch 1993, pp. 370-1) che contesta la contrapposizione fra tempo cosmico della filosofia antica e tempo interiore cristiano. <

12. *Sunt sidera... in signis*: mi sembra difficile, in questo richiamo a *Gen.* 1, 14 (*Fiant luminaria... et sint in signa, et tempora*: con la variante all'ablativo *in signis*), che Agostino non abbia presente la puntuale contestazione plotiniana dell'interpretazione «cosmologica» di *Tim.* 39c, cioè l'identificazione fra tempo e rivoluzione degli astri, mentre Platone afferma la destinazione degli astri «a manifestare il tempo» (*Enn.* III 7, 12 πρὸς δήλωσιν... χρόνου). Cfr. *de Genesi contra Manichaeos* I 14, 21, *PL* XXXIV, col. 183 *Sed, «in signa et tempora» dictum est, ut per haec sidera tempora distinguantur, et ab hominibus dignoscantur... horae quando nubilus dies est, transeunt quidem, et sua spatia peragunt; sed distingui a nobis et notari non possunt* («Ma è det-

to: "in segni e tempi" perché mediante questi astri siano operate le distinzioni nei tempi e siano riconosciute dagli uomini... quando il giorno è nuvoloso, scorrono le ore secondo la loro durata, ma non possono essere distinte e osservate da noi»). Cfr. anche *de Genesi ad litteram* II 14, 29, *CSEL* XXVIII 1, pp. 54-5).

30, 16-7. *vim... motus*: il problema era stato posto con perfetta chiarezza da Aristotele, dal momento che non si dà tempo senza mutamento, sia pure un impercettibile movimento nell'anima (*Phys.* IV 218b-219a). Cogliere la distinzione nella relazione tempo-movimento significa definire allora il «che cos'è» (τί ἐστιν) del tempo: «È dunque chiaro che il tempo non è né il movimento, né senza movimento. Ma poiché noi cerchiamo che cos'è il tempo, è necessario cogliere... che cosa del movimento è il tempo... Poiché non è il movimento, è necessariamente qualcosa del movimento» (*ibid.* 219a). Questa nuova serie di riflessioni agostiniane presuppone la nozione aristotelica del tempo «numero» del movimento (*ibid.* 219b): cogliere la natura del tempo significa cogliere il qualcosa «mediante il quale misuriamo il movimento dei corpi». <

20. *aliud est dies, aliud nox*: con una folgorante intuizione antropologica Platone aveva affermato che la prima nozione del numero era stata data agli uomini dagli dei quando il sole era stato fissato nella seconda orbita più vicina alla terra e si era creata l'alternanza del giorno e della notte (*Tim.* 39bc). Agostino intende sottolineare che il linguaggio comune, sempre carico di imprecisioni, ma anche rivelatore di interrogativi latenti, usa un'accezione di «giorno» che non indica, come l'altra in uso, la fase luminosa contrapposta alla notturna, ma indica l'intero percorso solare da oriente a oriente, il giorno del computo del calendario, comprensivo della notte (cfr. *En. ps.* LXX 1, 16, *CCh*, S.L., XXXIX, p. 953 *Tota enim dies cum sua nocte est.* Cfr. anche *de Genesi imperfectus liber* 6-7, *CSEL* XXVIII 1, pp. 477-8). Questa ambiguità del linguaggio introduce l'interrogativo sulla relazione fra il tempo e il movimento dei corpi celesti: se questa relazione abbia carattere sostanziale, definisca cioè la natura del tempo, o sia convenzionale. Una nozione prevalentemente «astronomica» integra evidentemente la temporalità, scandita dalla regolarità dei movimenti celesti, nell'ordine dell'armonia universale, come è contemplato nei dialoghi di Cassiciacum (un ordine capace di neutralizzare il disordine provocato dai movimenti irregolari): *Deus... cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem: omnisque mundus per dies, vicissitudine lucis et noctis; per menses...; per annos...; per lustra...; per magnos orbes, recursu in ortus suos siderum, magnam rerum constantiam, quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit. Deus cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium per-* <

turbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur («Dio... per le cui leggi ruotano i poli, le stelle seguono le loro orbite, il sole determina il giorno, la luna tempera la notte: attraverso i giorni, scanditi dall'alternanza della luce e della notte; i mesi...; gli anni...; i lustri...; i grandi anni, con il ritorno delle stelle al punto di partenza, tutto il mondo custodisce, nell'ordine dei tempi e del loro ripetersi, la grandiosa stabilità della natura delle cose, per quanto lo consente la materia sensibile. Dio, per le cui leggi immutabili nei secoli non è consentito che sia turbato il movimento instabile delle cose mutevoli, ma è sempre ricondotto alla similitudine della stabilità dal freno imposto dai secoli, che tornano al punto di partenza») (*Soliloquia* I 1,4, *CSEL* LXXXIX, p. 8. Cfr. anche *de ordine* II 15,42, *CCh*, S.L., XXIX, p. 130). Abbandonare il movimento degli astri per la ruota del vasaio, come criterio di misura del tempo, significa rinunciare al «freno» che la regolarità dei movimenti astrali impone alla complessità infinita dei movimenti, alla potenzialità di disordine presente nel mondo e nella storia.

25-34. *quaero utrum... adsolet*: la nozione di «giorno» costituisce <
solo un esempio di temporalità misurata, perché Agostino non si chiede che cosa sia il giorno, come precisa subito dopo, ma che cosa sia il tempo misurabile e misurato. Usando questo esempio formula tre ipotesi sul rapporto tempo-movimento (giorno-movimento solare), che puntualmente aprono nuovi problemi, secondo lo schema seguente (cfr. Janich 1972; O'Daly 1988, pp. 196-7; De Monticelli 1990, pp. 684-5, nota 93; Flasch 1993, pp. 374-5):

1) il giorno è il movimento completo del sole da oriente a oriente. In questo caso, poiché è il movimento del sole a determinare il giorno, se il sole lo concludesse nello spazio di un'ora, una sola ora «sarebbe» il giorno.

2) Il giorno è una «durata» (*mora*) uguale a quella che trascorre il circuito abituale del sole, usato come unità di misura. Se il sole accelerasse il suo percorso e lo compisse in una sola ora, sarebbero necessarie ventiquattro rivoluzioni solari per fare un giorno, perché l'unità di misura non può tenere conto delle variazioni alla norma.

3) Il giorno è al tempo stesso il movimento del sole e la sua durata. In questo caso, non sarebbe giorno il transito compiuto in un'ora, ma non lo sarebbe neppure il tempo equivalente all'attuale circuito, in assenza di movimento solare. È stato osservato (Janich 1972, pp. 178-84) che se l'ipotesi 1 e 2 si escludessero a vicenda, non si potrebbe formulare la n. 3.

Per essere misura del movimento, il tempo (o piuttosto la sua percezione) deve consentire di cogliere tutte le ipotetiche variazioni di un movimento regolare assunto come unità di misura (deve quindi rendere possibile constatare se il sole ha compiuto il suo percorso

nella metà del tempo abituale). Diverso anche se vicino l'argomento utilizzato da Plotino per distinguere tempo e movimenti celesti. Oltre all'ipotesi di interruzione e intermittenza, Plotino sottolinea che movimento celeste non è solo il movimento completo di rivoluzione, ma anche una sua metà (o una sua frazione, possiamo aggiungere), quindi la scelta come unità di misura è convenzionale: «questo tempo è metà, e il primo è il doppio del secondo, eppure i due movimenti, la rivoluzione completa e la sua metà, sono entrambi movimento dell'universo» (*Enn.* III 7, 8). Le questioni sarebbero diversamente poste, se le future soluzioni meccaniche della misurazione del tempo, costruite tuttavia a misura dei ritmi astronomici, fossero state disponibili.

43-4. *cum sol... tempus ibat*: l'arresto del sole, per la preghiera di Giosuè (*Ios.* 10, 12-4), che tanti problemi avrebbe posto al nascere della scienza moderna, è per Agostino un esempio «storico» della possibilità di variazioni nei movimenti celesti, che aveva avanzato in via ipotetica. L'esempio è usato qui per illustrare la distinzione fra temporalità e movimenti celesti, che Plotino aveva già efficacemente sostenuto. Non credo si possa interpretare, in questo testo, l'argomentazione agostiniana come una difesa della libertà e onnipotenza divina, che non può essere limitata dalle leggi dell'universo (cfr. in questo senso Meijering 1979, p. 84).

46. *tempus... distentionem*: la parola chiave è inserita tra un riferimento scritturistico e un'invocazione alla *lux-veritas*, come in questo libro sono brevemente annunciati i temi fondamentali, per essere poi sviluppati con la tecnica della «variazione». Per comprendere la struttura del testo, più che la logica dell'argomentazione filosofica, un lettore contemporaneo evocherà con profitto la logica del discorso musicale fra Settecento e Ottocento. La nozione di *distentio* implica in primo luogo un elemento spaziale (cfr. *En. ps.* XLIV 4, *CCh*, S.L., XXXVIII, p. 496 *distentio aeris*; *Ep.* CLXXXVII 13, 41, *CSEL* LVII, p. 118 *Deum... non spatiis... distentione diffusum*), che per traslato indica la durata (cfr. *En. ps.* XCIX 5, *CCh*, S.L., XXXIX, p. 1394 *dimensiones mensium, distentiones horarum*): «metafora che evoca tutto ciò che accompagna o segue l'atto cognitivo mediante il quale misuriamo il tempo» (O'Daly 1988, p. 191). Questa metafora non avrebbe tutta la densità che Agostino attribuisce a essa, quando la usa per risolvere l'enigma e il paradosso del tempo, se la spazialità da cui prende origine non fosse la spazialità stoica del vivente, che modella intorno a sé l'ambito del suo sviluppo, a cui intimamente si accorda lo sviluppo morale dell'essere razionale, il suo dilatare i limiti temporali e biologici, il suo «estendere la condizione di mortalità, fino a trasformarla in immortalità» (Seneca, *Brev. vit.* 15, 4 *Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem vertendae*). Non mi trovo d'accordo con O'Daly 1988, p. 191 nell'intendere questa «tensione» come «distrazione che causa ansia», anche se Agostino evoca, in *Conf.*

VIII, X 24, le volontà diverse, che *distendunt cor hominis*. La tensione «positiva» della memoria, che supera gli spazi della presenza corporea, è paradossalmente descritta, nel *contra epistulam fundamenti* 17, 20, già ricordato, in termini di estensione e appropriazione spaziale. Un elemento negativo è contenuto nel corrispondente termine plotiniano, διάστασις, usato per descrivere, in un celebre testo, il processo di temporalizzazione dell'anima, che è un discendere dalla sfera puramente noetica, dell'intelletto assoluto, alla sfera dianoetica, della conoscenza parziale, dell'argomentazione dimostrativa, ma è anche una discesa verso il biologico, un abbandono di quella condizione pura della vita, della vita senza biologia, che il sogno della filosofia ha costruito: «Ogni atto dell'anima segue dopo un altro, ed è sempre nuovo, con il suo atto producendo essa quello che segue e con un diverso pensiero (μετὰ διανοίας ἑτέρας) che segue il precedente produce quello che prima non era, poiché né il suo pensiero (διάνοια) era completamente in atto, né la sua vita ora, nel presente, è simile a quella precedente. Per questo, perché è una vita differente (ζωὴ ἄλλη) essendo diversa occupa un tempo differente. Distensione (διάστασις) della vita che dunque esige tempo: la vita che sempre procede occupa un tempo sempre nuovo, la vita passata occupa un tempo passato» (*Enn.* III 7, 11. Cfr. Beierwaltes 1967, pp. 265-7, sulla nozione di διάστασις).

XXIV 31, 2. *Non iubes*: la voce divina della Scrittura, attraverso l'episodio di Giosuè, non consente di identificare il tempo con il movimento degli astri (Meijering 1979, p. 86, esclude esplicitamente questa interpretazione, affermando che si tratta della voce della verità interiore all'anima: dopo la citazione dell'episodio biblico mi sembra difficile che Agostino rinunci a una voluta ambivalenza).

2-3. *Nam corpus... audio*: «il movimento non è il tempo, sia considerando l'insieme di tutti i movimenti come un movimento solo, sia considerando il movimento regolare: in entrambi i casi il movimento di cui si parla è nel tempo. E se un movimento non fosse nel tempo, sarebbe allora ben più lontano dall'essere il tempo, perché altro è ciò in cui è il movimento, altro il movimento stesso» (*Enn.* III 7, 8).

16-7. *Cum itaque... quamdiu sit*: la dimostrazione della distinzione fra tempo, inteso come unità di misura, e movimento del corpo, è ben più serrata in Plotino, nel confronto diretto con Aristotele (*Phys.* IV 11, 219-20). Una volta stabilito che il movimento è la cosa misurata e la grandezza, cioè il numero, ciò che misura, Plotino sottolinea infatti che non si può identificare numero e tempo, perché il numero misura a sua volta «secondo il tempo» (κατὰ χρόνον), in conformità di esso, quindi non può essere che distinto (*Enn.* III 7, 9). Plotino supera la relazione aristotelica tempo/movimento, per affermare la relazione tempo/numero, che implica la presenza di un'attività conoscitiva numerante.

XXV 32, 4. *non esse... temporis*: la forma avverbiale «lungamente», che nella logica stoica indicherebbe l'«essere in qualche modo», il πῶς εἶναι, equivale alla durata, all'intervallo (διάστημα) temporale. Il «lungamente» e «non lungamente» è fondamento dell'arte del ritmo, costruito su combinazioni di tempi, o di sillabe, brevi e lunghe. Cfr. *de musica* III 1, 2, *PL* XXXII, col. 1116 *Rhytmi enim nomen in musica usque adeo late patet, ut haec tota pars eius quae ad diu et non diu pertinet, rhythmus nominata sit* («Nella musica infatti il nome di ritmo è di tale estensione, che tutta questa parte della musica riferita al "lungamente" e al "non lungamente" si definisce ritmo». Cfr. anche *ibid.*, I 7, 13, col. 1091).

6-7. *qui nescio... nesciam*: la resa allo scetticismo ha un valore dialettico-retorico, per sottolineare la difficile conquista di una qualche verità. Il non sapere che cosa si ignora è il contrario del conoscere prodotto dalla consapevolezza di non sapere, che è l'ultima certezza da opporre al dubbio radicale, mentre l'ignorare la propria ignoranza non lascia sorgere neppure il desiderio di ricerca: *Si autem se nescientem nesciat, non se quaerat ut sciat* («Se invece non sa di non conoscersi, non cercherà sé stesso per conoscersi») (*Trin.* X 3, 5, *CCh*, S.L., L, p. 318). Mi sembra questa la dimostrazione che qui la dichiarazione di ignorare ciò che ignora ha un valore retorico-dialettico, perché Agostino dichiara a ogni passo di cercare ardentemente che cosa sia il tempo.

XXVI 33, 4-6. *An vero corporis... metirer?*: Aristotele aveva perfetta- <
mente individuato la difficoltà del numerare qualcosa che non è un oggetto dotato di una sia pur relativa stabilità ontologica, come lo sono cento cavalli o cento uomini: cfr. *Phys.* IV 12, 220b: «Non dimentichiamo che il tempo è numero non come numero numerante, ma numerato. Ma il tempo si produce nell'anteriorità e posteriorità, sempre diverso, perché gli istanti sono diversi. Al contrario il numero di cento cavalli e quello di cento uomini sono unici e identici, sono le cose di cui il numero è numero che differiscono». (Cfr., sulla teoria aristotelica, Conen 1964). Nell'affermare la relatività tempo/movimento, movimento/tempo (come una delle forme della reciprocità fra numero e numerato), Aristotele presuppone implicitamente quella spazialità del tempo, che la nozione di movimento necessariamente implica: «Ma poiché il tempo è misura del movimento, e del movimento nel suo farsi, che misura attraverso la definizione di un certo movimento, che sarà l'unità di misura del totale... così per il movimento essere nel tempo significa essere misurato dal tempo, in sé e nella sua esistenza, perché il tempo misura simultaneamente il movimento e il suo essere: per il movimento essere nel tempo è il suo essere misurato nella sua esistenza (τὸ μετρεῖσθαι αὐτῆς τὸ εἶναι). E infine è chiaro che anche per le altre cose, l'esistenza nel tempo è l'es-

sere misurate nella loro esistenza sotto l'azione del tempo» (*ibid.*, 221a. Lo stesso essere in quiete, come stato correlativo al movimento, è misurabile nel tempo: 221b). I problemi della teoria del tempo plotiniana e agostiniana (con tutte le loro differenze) nascono da una precisa volontà di de-spazializzare al massimo la temporalità: un'intuizione stoica della temporalità come tensione vitale (o della vita come «distensione» temporale) costituisce probabilmente la fase intermedia di un processo che tende alla più radicale intellettualizzazione dell'esperienza temporale. Nel secolo VII Massimo il Confessore, negli *Ambigua*, e, sulla scorta di Massimo, Giovanni Scoto nel secolo IX, nel *de divisione naturae*, ricostruiranno, con una sintesi stupefacente, la relatività spazio-temporale di origine aristotelica.

9-13. *Ita metimur... transeunt*: il testo riassume i temi del *de musica*, opera il cui oggetto è precisamente la percezione dei tempi entro i limiti della capacità dei nostri sensi (*de musica* I 13, 28, *PL* XXXII, coll. 1099-100), a partire dalla definizione di musica come *scientia bene modulandi* (*ibid.* I 2, 2, col. 1083), «scienza del misurare correttamente secondo un ritmo» (Bettetini 1992, p. 90), «scienza del misurare secondo arte» (Sant'Agostino, *Dialoghi* II, a cura di D. Gentili, Roma 1976, p. 403). Il libro II è dedicato infatti all'analisi dei piedi metrici, nella loro varia composizione di sillabe brevi e lunghe, dal duplice punto di vista musicale (cioè razionale-matematico) e grammaticale, dipendente dall'autorità della tradizione. Nel libro III il concetto di metro, come ritmo avente un determinato limite, è definito in rapporto al puro ritmo, che può ripetersi senza limite alcuno, mentre il verso è un metro con le sue definite cesure, distinto in commi (cfr. III 1, 1-2, 4, coll. 1115-7. Sulla nozione di metro cfr. anche III 8, 19, coll. 1126; sulla nozione di verso cfr. II 7, 14, col. 1107): la strofa, a sua volta, può essere composta da un insieme di metri (cfr. IV 17, 35-7, coll. 1145-8). Rinviando esplicitamente al verso scandito dalla voce, Agostino intende sottrarre la poesia all'illusione spaziale della pagina scritta, per affermarne la natura ritmico-temporale. Il recupero del *de musica* nella fase conclusiva della riflessione sul tempo consente l'utilizzazione delle preziose osservazioni sui rapporti fra memoria e sensazione, esprimendo, a mio avviso, la consapevolezza agostiniana di un uso positivo del tempo, che può essere ordinato entro precisi schemi razionali, secondo rapporti numerici armonici, scanditi appunto dai limiti delle forme chiuse: *Illud etiam, ut opinor, intelligis, omnem mensuram, et modum immoderationi et infinitati recte anteponi* («Comprendi anche, come credo, che ogni misura e modo sono giustamente da anteporre alla mancanza di misura e di limite») (I 9, 15, col. 1092). Più chiaramente di quanto non risulti dal testo più celebre delle *Confessioni*, il tempo del *de musica* è il tempo del vivente nella sua limitatezza. All'interno di questo limite il vivente deve adattare il senso alla sua potenzialità di agire, avendo

come riferimento ultimo il rapporto di proporzione con il tempo dell'universo (dell'universo stoico e della creazione cristiana: cfr. *de musica* VI 9, 7, *PL* XXXII, col. 1173).

18-20. *fieri potest... correptius*: in *de musica* VI 14, 47, *PL* XXXII, col. 1188, Agostino distingue i versi che non perdono la loro natura, quando sono pronunciati più lentamente come il verso giambico, dai versi in cui il dilatare del tempo della pronuncia equivale, sul piano puramente musicale, a modificare la natura del verso. *Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum iuvat, qui e brevibus pupulis in aperta emicant... ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit* («Come dunque, per cogliere l'estensione degli spazi, è strumento la diffusione dei raggi che dalle piccole pupille irraggiano e si aprono... così la memoria, che è quasi luce degli spazi temporali, quanto più può essere estesa nella sua funzione, tanto più coglie di quegli spazi») (*ibid.* VI 8, 21, col. 1174).

21-2. *nihil esse... animi*: proprio il *de musica* fornisce una prova della conoscenza agostiniana del tema plotiniano dell'anima che «si temporalizza» perché abbandona la conoscenza totale e sceglie una conoscenza parziale e differenziata (*Enn.* III 7,11). Per Agostino la consapevolezza dell'anima (anima individuale) di conoscere le cose in ordine di successione costituisce il riconoscimento della suprema perfezione ed eterna identità divina: *Restat ergo ut quaeramus, quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quae certe aequalitatem illam incommutabilem esse confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alias hanc, alias aliud intuetur; et hoc modo aliud atque aliud sequens varietatem temporis operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est?* («Resta dunque da chiedersi che cosa le sia inferiore. Ma in primo luogo non ti si presenta l'anima stessa, che sicuramente ritiene immutabile quella suprema uguaglianza, mentre conosce il suo proprio mutare per il fatto stesso che conosce una cosa e poi un'altra; e in questo modo, seguendo una cosa e un'altra, determina la diversificazione del tempo, che non esiste nelle realtà eterne e immutabili») (*de musica* VI 13,37, *PL* XXXII, col. 1183). In questa prospettiva la tensione dell'anima e della memoria è un adattamento positivo all'ordine delle cose temporali, dal momento che non si possono cogliere contemporaneamente due sillabe.

23-4. «*Longius est... quam illud*»: *nihil aliud hic valere invenit, quam ordinationis potentiam, quia nec longae syllabae nisi brevium comparatione longae sunt, nec breves rursum breves sunt nisi comparatione longarum* («la ragione trova che in questo caso niente altro ha valore se non il potere dell'ordinare, perché le sillabe lunghe sono lunghe soltanto in comparazione alle brevi, e le brevi, a loro volta, sono brevi solo in comparazione alle lunghe») (*de musica* VI 14, 47, col. 1187).

XXVII 34, 1. *et attende fortiter*: la nozione di *distentio* può inserirsi, nella lingua latina, in un insieme dialetticamente articolato, che comprende le nozioni di *intentio* e *attentio*.

9-11. *Praeteriens enim... habet spatium*: l'affermazione che la percezione del tempo è una *distentio animi* (formula che non definisce la natura del tempo, ma piuttosto l'adattarsi dell'anima alla successione) lascia aperti tutti i problemi generati dal paradosso della infinita divisibilità. Per il rilievo teorico-pratico che assume la misura del tempo, la variazione ultima del paradosso è così formulata: come misurare ciò che non ha spazio, ovvero, come misurare ciò che non ha esistenza, dal momento che il presente divora sé stesso nel momento in cui è presente. Impostazione che è stata definita filosoficamente erronea: «Anche dal punto di vista della concezione filosofica tradizionale, Agostino è in errore. Infatti, la conclusione alla quale giunge circa il concetto di presente lascia pensare che "adesso" indichi un punto o una parte di tempo, sia pure priva di durata; e non riesce a comprendere che il risultato della divisione di un'entità estesa è sempre un certo numero di entità a loro volta estese» (O' Daly 1988, p. 193). In realtà Agostino, in un testo diverso, si dimostra perfettamente consapevole che la divisione di una estensione divisibile produce comunque una quantità misurabile: *Ego illud puto non posse dividi, quod medium in figura ponebamus... Nam si dividitur, longitudine... carere non potest. Sed si longitudinem solam habet... ipsa linea est* («Io ritengo indivisibile il punto che abbiamo posto come centro della linea... Se è divisibile, non può essere privo di lunghezza... Ma se ha soltanto la lunghezza... è la linea stessa») (*de quantitate animae* 11, 18, *CSEL* LXXXIX, p. 153). La stessa affermazione, con riferimento al corpo solido, in *de immortalitate animae* 7, 12, *CSEL* LXXXIX, p. 113 *At nulla praecisio perducit ad nihilum. Omnis enim pars quae remanet, corpus est* («Ma nessuna divisione riduce al nulla, poiché ogni parte che rimane è corpo»). La difficoltà nasce probabilmente dall'ambiguità originaria dell'argomento dell'infinita divisibilità, che per gli stoici è un paradosso matematico, mentre il tempo reale è la durata dell'azione o della percezione. Per Agostino l'esperienza privilegiata, esemplare del tempo è data dalla scansione della voce, che pronuncia una sillaba, un piede, un metro, un verso, una strofa, un intero poema. Nel tempo della percezione, che consente il giudizio, una sillaba non può essere contemporanea alla successiva, che distrugge la prima: *Sed illi quos operamur, etiam nondum cessantibus nobis successione sequentium videntur auferri, dum primi secundis, et secundi tertiis, atque ita deinceps priores posterioribus praetereundo concedunt locum, donec ultimos perimat ipsa cessatio* («Ma i ritmi che noi determiniamo, anche se non ci siamo ancora interrotti, sembrano essere cancellati da quelli che seguono, quando nel trascorrere i primi lasciano spazio ai secondi, i secondi ai terzi, e così via quelli che ven-

gono prima a quelli che vengono dopo, fino a che l'interruzione finale cancella gli ultimi») (*de musica* VI 4, 6, *PL* XXXII, col. 1166). L'argomento può essere usato, in senso più accentuatamente «idealistico» rispetto al *de musica*, per dimostrare che l'immagine di una realtà corporea, come il suono, nello spirito, è più eccellente della realtà in sé: *Itemque in auditu, nisi auribus perceptae vocis imaginem continuo spiritus in se ipso formaret ac memoria retineret, ignoraretur secunda syllaba utrum secunda esset, cum iam prima utique nulla esset, quae percussa aure transierat* («Lo stesso avviene nell'udito. Se lo spirito non formasse in sé stesso, nella continuità, l'immagine della voce percepita dalle orecchie e non la trattenesse nella memoria, non saprebbe se la seconda sillaba fosse proprio la seconda, essendo ormai vanificata la prima, trascorsa dopo aver percosso l'udito») (*de Genesi ad litteram* XII 16, 33, *CSEL* XXVIII 1, p. 402).

18-9. *Quapropter vox... non potest*: la constatazione, che potrebbe valere, in un giudizio di significato, per ogni discorso, concerne specificamente una forma chiusa, di cui non si possono valutare e «misurare» i rapporti interni se non quando la sua durata giunge al termine.

35, 27. *«Deus creator omnium»*: all'evocazione interiore dell'inno ambrosiano (*Hymni latini antiquissimi* IV 1, ed. W. Bulst, Heidelberg 1956) è connessa un'esperienza emotiva fortissima, il traboccare della sofferenza per la morte della madre, che era stata invano trattenuta dalla ragione (*Conf.* IX, XII 32). Il primo verso dell'inno, composto da quattro giambi interi (dimetro giambico acatalettico), in cui le sillabe lunghe seguono regolarmente le brevi, è anche un vero e proprio leitmotiv del libro VI del *de musica*, in cui fornisce l'esempio di una fenomenologia della percezione del ritmo, esempio giustificato anche dall'intima razionalità del suo significato (VI 17, 57, *PL* XXXII, col. 1191) *cum istum versum pronuntiamus, «Deus creator omnium», istos quattuor iambos quibus constat, et tempora duodecim ubinam esse arbitreris, id est, in sono tantum qui auditur, an etiam in sensu audientis qui ad aures pertinet, an in actu etiam pronuntiantis, an quia notus versus est, in memoria quoque nostra hos numeros esse fatendum est?* («Quando noi pronunciamo questo verso *Deus creator omnium*, dove ritieni che siano i quattro giambi di cui è formato e i suoi dodici tempi: solo nel suono che si ascolta, oppure anche nel senso dell'udito di chi ascolta, o nell'azione di chi lo pronuncia, o infine, essendo un verso noto, si deve ammettere che questi ritmi sono anche nella nostra memoria?») (*ibid.* VI 2, 2, col. 1163. Cfr. anche VI 9, 23, col. 1176). Ognuno dei quattro modi di essere e di essere percepito del ritmo sonoro è oggetto di specifica analisi. <

40-7. *Ubi est... infixum manet*: la divisibilità all'infinito delle dimensioni spazio-temporali coincide, per Agostino, con l'istantaneità

e fugacità della pura percezione, che non può organizzarsi in forma razionale-conoscitiva senza l'intervento di un'attività unificante. L'atto del «misurare», implicito nella percezione solo apparentemente immediata del più semplice ritmo, implica quindi l'intervento della memoria, che trasforma in un *continuum*, in una durata, il succedersi atomizzato delle pure sensazioni: «I ritmi presenti (*occursores numeri* come *sonantes, progressores, recordabiles, iudiciales numeri* sono espressioni usate per indicare le diverse fasi della produzione e percezione del ritmo: cfr. Guitton 1933, pp. 109-16), che certo non si producono spontaneamente, ma attraverso le modificazioni passive del corpo, sono suscettibili di giudizio da parte dei ritmi giudiziali, e sono effettivamente giudicati, nella misura in cui la memoria può custodire i loro intervalli temporali. Infatti qualunque ritmo costituito da intervalli di tempo, non può in alcun modo essere da noi giudicato, senza l'intervento della memoria. Per quanto breve sia infatti una sillaba, dal momento che inizia e finisce, il suo inizio risuona in un tempo e la sua fine in un altro. Si tende dunque anch'essa per un intervallo sia pur breve di tempo, e dal suo inizio, passando per una fase intermedia, tende alla fine. Così la ragione ha trovato che le dimensioni spaziali, come le dimensioni temporali, sono suscettibili di divisione all'infinito, per cui di nessuna sillaba si ode la fine insieme all'inizio. Nell'udire quindi la più breve delle sillabe, non possiamo dire di aver udito qualcosa senza l'intervento della memoria, capace di far sì che nell'animo persista quel movimento che si è prodotto al risuonare dell'inizio, nel momento del tempo in cui non risuona più l'inizio, ma la fine» (*de musica* VI 8, 21, *PL* XXXII, col. 1174 *Et illi occursores numeri, qui certe non pro suo nutu, sed pro passionibus corporis aguntur, in quantum eorum intervalla potest memoria custodire, in tantum his iudicialibus iudicandi offeruntur atque iudicantur. Numerus namque iste qui intervallis temporum constat, nisi adiuvemur in eo memoria, iudicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat et desinat, alio tempore initium eius et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantulocumque temporis intervallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere; et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere*).

36, 48. *In te... tempora metior*: è la versione carica di *pathos* del problema complesso della percezione, del rapporto fra anima e corpo. Cfr. *de musica* VI 9, 24, *PL* XXXII, col. 1176 *Sed animadvertere te opus est, et in progressoribus* (*numeri progressores*: i ritmi del verso mentre la voce lo pronuncia) *eandem animam corpus movere vel ad*

corpus moveri; et in occursoribus (numeri occursores, del suono ascoltato) *hanc eandem passionibus eius ire obviam; et in recordabilibus istam ipsam, donec quodammodo detumescant, ipsis quasi fluctuare motionibus. Nos ergo in istis generibus numerandis et distinguendis unius naturae, id est, animae motus affectionesque dispicimus* («Ma devi accorgerti che anche nei ritmi progressivi l'anima stessa muove il corpo o è mossa verso il corpo, mentre nei ritmi presenti essa va incontro alle passioni del corpo e nei ritmi della memoria [*numeri recordabiles*] è sempre l'anima a fluttuare, in un certo senso, a causa dei movimenti suscitati, fino a quando in una certa misura si placano. Per questo, nell'enumerare e distinguere i diversi generi di ritmi, noi prendiamo in considerazione movimenti e affezioni di un'unica natura, cioè l'anima»).

50-2. *Affectionem... metior praesentem*: contro le tentazioni e suggestioni di interpretazione «idealistica» in senso moderno, Agostino afferma con la più grande chiarezza che la sua teoria del tempo è una fenomenologia-fisiologia della percezione del tempo. L'*affectio-passio*, al suo primo stadio, è una modifica del corpo presente all'anima, che l'anima non subisce dal corpo, ma da sé stessa, accettando consapevolmente la maggiore o minore degradazione che questo adattamento al corpo necessariamente comporta: *Non igitur absurde credimus motus suos animam, vel actiones, vel operationes... non latere cum sentit. Hae autem operationes, vel praecedentibus corporum passionibus adhibentur; ut sunt cum illae oculorum nostrorum lucem formae interpellant, aut in aures influit sonus, aut naribus exhalationes, palato sapores... vel totum ipsum corpus suo alienove pondere movetur: hae sunt operationes quas adhibet anima praecedentibus passionibus corporis; quae delectant eam associantem, offendunt resistentem. Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore; sed plane cum se accommodat corpori: et ideo apud seipsam minus est, quia corpus semper minus quam ipsa est* («Dunque, non è assurdo credere che all'anima, nell'atto del sentire, non sono nascosti i suoi movimenti, azioni, operazioni... E queste operazioni si applicano alle modificazioni passive dei corpi che le precedono, come quando le forme si interpongono alla luce della nostra vista, o il suono si introduce nell'udito, o gli odori nelle narici, o i sapori nel palato... o quando tutto il corpo si muove per il peso proprio o altrui. Queste sono le operazioni che l'anima esercita sulle modificazioni del corpo che precedono: operazioni che producono piacere se le asseconda, sofferenza se resiste. E quando subisce qualcosa da queste sue operazioni, lo subisce da sé stessa, non dal corpo; ma chiaramente adattandosi al corpo è nel momento stesso inferiore a sé stessa, perché il corpo le è sempre inferiore») (*de musica* VI 5, 11-2, *PL* XXXII, coll. 1169-70). Sul tema del *sensus* come un *non latere animam quod patitur corpus*, un «non ignorare dell'anima», cfr. *de quantitate animae* 23,

41, *CSEL* LXXXIX, pp. 181-2; 25, 48, pp. 192-3; 30, 58, pp. 204-5. Su questi temi, con riferimenti soprattutto a Plotino, cfr. Vanni Rovighi 1962. Sui rapporti fra anima e corpo nel pensiero agostiniano, cfr. Hölscher 1986. Sui rapporti tra *affectiones* e memoria, cfr. *Conf.* X, XIV 21; XVII 26; XXV 36 (dove si delinea una gerarchia delle diverse forme di memoria, a partire dalla memoria del sensibile, comune anche agli animali. Il tema è sviluppato, con riferimento all'attività vivificante dell'anima, in *de quantitate animae* 33, 70-3, *CSEL* LXXXIX, pp. 217-22).

54-7. *Quid cum metimur... ad mensuram vocis*: il rapporto suono/silenzio è simile al rapporto esistente fra la luce-colore e la tenebra (cfr. *de musica* VI 13, 38, *PL* XXXII, col. 1184. Sulle regole tecniche della pausa nella scansione del verso, cfr. IV 13, 16-15, 29, coll. 1138-43).

58-62. *Nam et voce... sonando diceremus*: *Nam et taciti apud nosmet ipsos possumus aliquos numeros cogitando peragere ea mora temporis, qua etiam voce peragerentur. Hos in quadam operatione animi esse manifestum est, quae quoniam nullum edit sonum, nihilque passionis infert auribus* («Infatti, pur restando in silenzio, possiamo con il pensiero scandire in noi stessi certi ritmi, con la stessa durata di tempo nella quale sarebbero scanditi anche dalla voce. È evidente che si trovano in qualche operazione dell'animo, che non produce modificazione nell'udito, poiché non proferisce alcun suono») (*de musica* VI 3, 4, *PL* XXXII, col. 1164). Cfr. VI 6, 16, col. 1171, sui rapporti fra i ritmi evocati in silenzio e i ritmi sonori.

68-9. *dum praesens... traicit*: una precisa dottrina dell'*intentio*, come direzione finalistica che l'anima imprime al movimento del corpo, restando al di sopra del divenire e unificando in sé passato e futuro, è già presente nel *de immortalitate animae*, un breve trattato filosofico scritto prima del battesimo, nella primavera del 387, e influenzato dalle argomentazioni di Porfirio sulla dottrina aristotelica, che non sarebbe contraria all'immortalità dell'anima (cfr. J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le* ζήτημα *de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps*, «Revue des Études Anciennes» LXVI 1964, pp. 53-107). Nella originaria formulazione il concetto di *intentio* designa la progettualità dell'azione: *Omne autem, quod tempore movet<ur> corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen nec simul potest omnia facere nec potest non plura facere; neque enim valet, quavis ope agatur, aut perfecte unum esse... corpus aut sine morarum intervallo tempus aut vero vel brevissima syllaba enuntietur, cuius non tunc finem audias, cum iam non audis initium. Porro, quod sic agitur, et expectatione opus est, ut peragi, et memoria, ut comprehendi queat, quantum potest. Et exspectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis exspectari finis potest sine ulla memoria. Quomo-*

do enim exspectatur, ut desinat, quod aut coepisse excidit aut omnino motum esse? Rursus intentio peragendi, quae praesens est, sine exspectatione finis, qui futurus est, non potest esse; nec est quicquam, quod aut nondum est aut iam non est. Potest igitur in agendo quiddam esse, quod ad ea, quae non sunt, pertineat. Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura, quae aguntur, simul esse non possint... Potest enim in hac intentione simul et memoriam praeteritorum et exspectationem futurorum habere, quae omnia sine vita esse non possunt («E ciò che muove il corpo nel tempo, anche se tende a un unico fine, tuttavia non può fare tutto insieme, e non può non fare una molteplicità di cose: da qualunque forza sia mosso il corpo, infatti, non può essere perfettamente uno... né il tempo può essere senza distinzione di durata, e anche nel pronunciare una brevissima sillaba non ne ascolti la fine se non quando non puoi ascoltarne l'inizio. Per ogni agire di questo tipo, è necessaria al tempo stesso l'attesa, per continuare sino alla fine, e la memoria per ricapitolare per quanto possibile il già operato. E l'attesa è degli eventi futuri, la memoria dei passati. Ma la tensione all'agire è del tempo presente, attraverso il quale il futuro trascorre nel passato, per cui senza memoria non si può attendere la fine di un movimento già iniziato del corpo. Come si può infatti attendere la fine di qualcosa di cui sfugge l'inizio, o addirittura il suo essere movimento? Allo stesso modo l'intenzione, che è presente, di concludere qualcosa, non può darsi senza l'attesa del fine, che è futuro: qualcosa che non è ancora, o che non è più, non si può dire che sia. Nell'agire si dà comunque qualcosa, che concerne il non ancora avvenuto. In colui che agisce possono essere presenti molte cose simultaneamente, mentre non possono simultaneamente essere compiute... In questa intenzione può aversi simultaneamente sia la memoria delle cose passate, sia l'attesa delle future, che entrambe non sono possibili senza la vita») (3, 3-4, *CSEL* LXXXIX, pp. 104-5). Questo testo, a mio avviso fondamentale, dimostra fino a che punto la teoria agostiniana del tempo affondi le sue radici in una teoria vitalistica e finalistica dell'azione (oltreché in una fenomenologia della percezione): una teoria probabilmente di matrice stoica, che lo spiritualismo neoplatonico aveva forse già tradotto in una dottrina della vita immortale dell'anima.

XXVIII 37, 3-4. *Nam... et meminit*: una variazione ulteriore sul movimento ternario che consente la percezione e l'appropriazione del tempo (ove l'*attendere* significa l'*attentio* rivolta al presente). Cfr. *de Genesi ad litteram* II 14, 29, *CSEL* XXVIII 1, pp. 54-5 *Nam si aliquis vel corporalis vel spiritalis motus conditionem istorum luminarium praecessit, ut aliquid a futura exspectatione per praesens in praeteritum traiceret, sine tempore esse non potuit* («Se infatti qualche movimento corporeo e spirituale precedette la creazione degli astri, per consenti-

re che qualcosa, oggetto d'attesa per il futuro, divenisse passata attraverso il presente, questo non poté avvenire senza che esistesse già il tempo»): rapidissima sintesi di tutto il libro XI. Fonte originaria della tripartizione è probabilmente la definizione ciceroniana di *prudentia* (*Inv.* II 159-60); cfr. nota a XX 26, 5-8.

9. *praesens tempus... praeterit?*: il carattere puntiforme del tempo è affermato da Aristotele nel momento in cui coglie la funzione di limite dell'istante, che distingue il «prima» dal «poi», e quindi non ha dimensioni, come non ha dimensioni lo spazio, inteso come limite del corpo. Cfr. *Phys.* IV 220a: «E infatti delimita (ὁρίζει) il movimento secondo il prima e il poi. E questa proprietà corrisponde in qualche modo a quella del punto: anche il punto (ἡ στιγμή) raccoglie in unità la lunghezza e la delimita, essendo inizio (ἀρχή) di una parte e fine (τελευτή) di un'altra». Una nozione puntiforme, nel senso abituale della inafferrabilità del presente, è accennata da Agostino in una lettera da Cassiciacum, indirizzata a Zenobio: *omnia quae corporeus sensus attingit, ne puncto quidem temporis eodem modo manere posse, sed labi, effluere* («tutto quello che è accessibile al senso corporeo non può permanere identico neppure in un punto di tempo, ma si cancella, fluisce») (*Ep.* II, *CSEL* XXXIV, p. 3). Su questo tema sarebbe utile estendere l'analisi alla concezione epicurea della percezione del tempo (cfr. D. Konstan, *Some Aspects of Epikurean Psychology*, Leiden 1973, pp. 63-4).

38, 15-24. *Dicturus sum... in memoriam*: la teoria dell'azione, fondata <
sulla capacità dell'anima di unificare il flusso temporale, trasformata nel *de musica* in una fenomenologia della percezione conoscitiva, che può condurre, attraverso la razionalità matematica del ritmo, ai limiti dell'intelligibile, non perde mai del tutto il carattere di teoria dell'azione. Anche la recitazione di un poema ritenuto a memoria è comunque un'azione, il cui progredire nel tempo riduce la durata dell'attesa, fino a esaurirla, per lasciare interamente lo spazio alla memoria dell'azione passata (memoria della recitazione, o del canto avvenuto, che si distingue dall'apprendimento e conservazione nella memoria del poema o dell'inno). Lo stesso tema è ripreso, con analisi sottili, in *Trin.* XV 7, 13, *CCh*, S.L., L, p. 478, dove si segnala in particolare l'osservazione che «quanto più attentamente vogliamo cogliere» i meccanismi stessi della memoria, «tanto più anche il nostro linguaggio vacilla, e la stessa tensione all'agire non si mantiene» (*quanto attentius voluerimus advertere, tanto magis noster et sermo succumbit, et ipsa non perdurat intentio*). Questa *défaillance* dovuta a un eccesso di coscienza critica è così acutamente sottolineata perché nel testo il nostro agire nell'ordine della successione temporale è dialetticamente contrapposto alla simultaneità dell'azione nell'eterno presente divino.

24-9. *Et quod... vitae hominum*: la relazione fra una totalità <
temporale e le sue parti (la recitazione di un intero poema come il tempo dell'universo) evoca la concezione stoica di un tempo che si definisce rispetto all'infinito e diventa durata reale nel tempo dell'universo, in relazione al quale si definisce a sua volta il tempo delle realtà singole. In questo testo la totalità del tempo è il *saeculum* della storia degli uomini, mentre nel *de musica* il tempo del vivente è definito dal tempo cosmico, come Agostino si esprime in una splendida sintesi, per spiegare il problema tecnico dell'impossibilità di giudicare intervalli più lunghi degli intervalli che possono essere colti dalla percezione: *Quid ita non possunt, nisi quia unicuique animanti in genere proprio, proportione universitatis, sensus locorum temporumque tributus est; ut quomodo corpus eius proportione universi corporis tantum est, cuius pars est, et aetas eius proportione universi saeculi tanta est, cuius pars est; ita sensus eius actioni eius congruat, quam proportione agit universi motus, cuius haec pars est? Sic habendo omnia, magnus est hic mundus, qui saepe in Scripturis divinis coeli et terrae nomine nuncupatur, cuius omnes partes si proportione minuantur, tantus est; et si proportione augeantur, nihilominus tantus est: quia nihil in spatiis locorum et temporum per seipsum magnum est, sed ad aliquid brevius; et nihil rursus in his per seipsum breve est, sed ad aliquid maius* («E non possono proprio perché a ogni vivente nel suo genere, in proporzione alla totalità del mondo, è stato attribuito il senso dello spazio e del tempo. Quindi come il suo corpo è definito nella sua estensione dalla proporzione con il corpo dell'universo, di cui è parte, e la sua età è definita nella durata dalla proporzione con l'intera vicenda dell'universo, di cui è parte, perché il suo senso non dovrebbe adattarsi alla sua azione, compiuta in rapporto di proporzione con il movimento dell'universo, di cui è parte? Allo stesso modo, contenendo in sé tutte le cose, grande è questo mondo, che spesso nelle Scritture è indicato dal nome di cielo e terra, ma se tutte le sue parti fossero proporzionalmente diminuite, sarebbe finito; se fossero proporzionalmente aumentate, sarebbe ugualmente finito. Nelle estensioni di spazio e di tempo nulla infatti è grande per sé stesso, ma in rapporto a qualcosa di più breve, e a sua volta nulla è breve per sé stesso, ma in rapporto a qualcosa di più grande») (VI 7, 19, *PL* XXXII, col. 1173).

XXIX 39, 1-3. *melior est... Domino meo*: tutto il capitolo, che annuncia il tema dell'unità individuale, come si può intuire partendo dall'assoluto divino, al di là della dispersione temporale, è costruito sull'intreccio sapiente di citazioni scritturistiche. Il versetto di *Ps.* 62, 4 non designa soltanto la molteplicità imperfetta del vivere dei diversi individui, le «vite che gli uomini si sono scelte: chi ha scelto il commercio, chi l'agricoltura... chi questa, chi quella vita. Vite diverse, ma... "Poiché migliore è la tua misericordia al di sopra delle vite, le

mie labbra loderanno te"» (*En. ps.* LXII 12, *CCh*, S.L., XXXIX, p. 801 *Quas vitas? Quas sibi homines elegerunt. Alius elegit sibi vitam negotiandi, alius vitam rusticandi... alius illam, alius illam. Diversae sunt vitae, sed... «Quoniam melior est misericordia tua super vitas, labia mea laudabunt te»*). Il testo indica infatti l'«unica vita», la vita di salvezza, «che tu ci doni, che si deve anteporre a tutte le nostre, qualunque siano, che possiamo scegliere nel mondo» (*ibid. Unam vitam donas, quae praeponatur omnibus nostris, quascumque in mundo eligere potuimus*). Lo stesso tema è suggestivamente svolto da Plotino, *Enn.* V 3, 9: «Poiché mentre l'intelletto è costantemente presente a sé stesso, noi invece siamo presenti a noi stessi solo quando ci volgiamo a lui: la vita per noi è come in frammenti, anzi abbiamo una moltitudine di vite». Nella prospettiva delle *Confessioni* l'*una vita* è la vita ricondotta all'unità, salvata dal suo incessante frammentarsi e negarsi nel flusso delle percezioni.

3-6. *mediatore filio... praeterita oblitus*: un vero e proprio intarsio di citazioni paoline afferma la via cristiana alla *conlatio*, a quel dominio della dissociazione temporale, che la tradizione antica riaffermata con forza da Seneca, affidava a una sia pur difficile saggezza umana, all'autosufficienza del vero filosofo: *Quid extrinsecus opus est ei, qui omnia sua in se collegit?* («Di che cosa ha bisogno dall'esterno colui, che ha raccolto in sé ogni suo possesso?») (*Beat. vit.* 16, 3, con riferimento alla virtù). Il testo di *1 Ep. Tim.* 2, 5 afferma infatti l'unicità divina e l'unicità del Cristo-uomo, mediatore fra Dio e gli uomini (*Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus*), mentre nel testo di *Ep. Phil.* 3, 12-4, Paolo afferma di non ritenere di comprendere sé stesso, di seguire il Cristo, sperando di comprendere il modo in cui è da esso compreso, dimenticando le cose che restano indietro, per «tendere» sé stesso verso le cose che hanno la priorità, verso la predestinazione divina (*sequor autem, si quo modo comprehendam in quo et comprehensus sum a Christo Jesu. Fratres, ego me non arbitror comprehendisse. Unum autem, quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens me ipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Jesu*. In *Trin.* IX 1, 1, *CCh*, S.L., L, p. 292, il testo è citato in questi termini: *unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu*). Nell'ermeneutica agostiniana e patristica, la funzione mediatrice del Cristo è assolta attraverso la sua funzione unificante, per cui riunisce in sé la totalità dell'umanità, dispersa nei molti individui e nella molteplicità dell'essere nel mondo (cfr. *Trin.* IV 7, 11, *CCh*, S.L., L, pp. 175-6): nella tradizione greca è accentuato il tema della *recapitulatio* cosmica (cfr. Scharl 1941; per un'opera che riassume tutta la tradizione, l'opera di Massimo il Confessore, cfr. Thunberg 1965), che non è estraneo ad Agostino, soprattutto in rife-

rimento a *Ep. Rom.* 8, 19 (cfr. Clarke 1958). Nell'esegesi di *Ep. Phil.* 3, 12-4, è accentuata la contrapposizione fra itinerario indicato dalla vocazione divina (che esige l'oblio delle cose che «stanno indietro», ontologicamente inferiori) e temporalità, per cui è necessario dimenticare le cose «passate» e rinunciare a proiettarsi nell'incerto del futuro. Il paradosso dell'itinerario seguito nelle *Confessioni* è che l'al di là del tempo si intravvede dopo il processo di *recogitatio* della propria vita e della propria negatività (le *viae nequissimae*), quale era stato inizialmente annunciato: *Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi... et conligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui* («Per amore del tuo amore faccio questo, di ripercorrere le mie vie di perdizione nell'amarezza del ricordo, per assaporare la tua dolcezza... *e di raccogliere me stesso* dalla dispersione dei mille pezzi in cui mi sono dilacerato allorquando, allontanandomi da te, l'Unico, son svanito nel molteplice») (*Conf.* II, 1 1, di cui propongo una traduzione leggermente diversa dalla nostra edizione, che affida alla divina dolcezza la funzione del «raccogliere», perché ritengo che il *conligens* appartenga, come il *conligar* che ora commentiamo, all'attività del soggetto narrante, *recolens* le sue proprie vie, e non al diretto intervento divino). Il «seguire l'uno» implica una volontà soggettiva di «raccogliersi» dai vecchi giorni, come allontanandosi dal vecchio uomo, che non contraddice totalmente il consiglio iniziale di Seneca al giovane Lucilio: *et tempus... collige et serva* (*Ep.* 1, 1).

7-9. *non distentus... supernae vocationis*: il testo paolino di *Ep.* <
Phil. 3, 13 fornisce l'esempio di una *extentio* positiva del vivente, che trascende i limiti della propria contingenza, secondo una probabile ispirazione stoica. Questo dilatarsi nella trascendenza di sé, che avviene in Seneca attraverso la conoscenza dell'universo e la memoria storica del passato, si oppone a una distensione intesa come dispersione distruttiva, perdita di identità nell'azione priva di consapevolezza degli *occupati* di Seneca, o nel ribollire agostiniano delle passioni. In *Trin.* IX 1, 1, *CCh*, S.L., L, pp. 292-3, partendo dallo stesso testo paolino, Agostino sottolinea come questa tensione (vitale prima di essere spirituale) ha il suo punto d'arrivo nella concentrazione di una *intentio*, che raggiunge il supremo oggetto di conoscenza: *Perfectionem in hac vita dicit non aliud quam ea quae retro sunt oblivisci, et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide* («L'Apostolo dice che la perfezione in questa vita non è altro che dimenticare quello che resta indietro, e protendersi indirizzando l'intenzione alle cose che dinanzi precedono. L'intenzione di chi ricerca è infatti la via più sicura, fino a quando non si raggiunga la cono-

scenza dell'oggetto verso cui tendiamo estesi al di là di noi stessi. Ma l'intenzione retta è quella che procede dalla fede»). Il tema paolino può considerarsi anche la versione religiosa della stoica e senechiana *ratio extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem vertendae* di *Brev. vit.* 15, 4.

9-10. *ubi audiam... delectationem tuam*: il testo è composto dalla metà del versetto di *Ps.* 25, 7 e da una parte di 26, 4, in versione diversa dalla *Vulgata* (*ut videam voluptatem Domini*).

12-5. *at ego... confluam purgatus*: il tema del rischio di dissoluzione dell'essere, di attrazione verso il nulla in forma di vanificazione nel molteplice, insieme al tema diverso ma affine della lacerazione sanguinosa, attraversa così intensamente il testo delle *Confessioni*, che non si può considerare un espediente retorico per conferire *pathos* a un concetto speculativo, ma esprime la più intima coscienza della crisi, da cui tutta la riflessione e la dolorosa analisi della memoria è stata generata. Oltre a *Conf.* II, I 1, cfr. II , II 2, nella sua ricercata musicalità *et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione et inquieta lassitudine* («e io mi allontanavo sempre più da te, disperdendomi in sempre più numerosi sterili semi di dolore con superba abiezione e tormentoso abbandono»); cfr. VIII, X 22 *Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae* («Così lottavo con me stesso e mi distaccavo da me stesso, e il distacco avveniva, sì, mio malgrado, ma non rivelava la natura di una mente estranea, bensì il castigo della mia»). In IV, VI 11 è così analizzato il dolore per la morte dell'amico: *Miser eram, et miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas* («Ero infelice, e infelice è ogni animo avvinto da passione di cose mortali, che è dilacerato quando le perde e solo allora avverte l'infelicità di cui era infelice anche prima di averle perdute». Sullo stesso tema, l'infelicità di amare le cose che vanno verso il non-essere, *eunt... quo ibant, ut non sint*, e lacerano l'anima con desideri velenosi, *conscindunt eam desideriis pestilentiosis*, cfr. IV, X 15). Alla morte della madre, IX, XII 30 *sauciabatur anima et quasi dilaniabatur vita, quae una facta erat ex mea et illius* («la mia anima ne era ferita [il *sauciabatur* evoca una ferita infetta] e la mia vita, che era stata una cosa sola con la sua, fatta a brani»). Le espressioni più intense, le metafore della più cruda fisiologia, sono riservate alla separazione non voluta, «subita» dalla propria compagna, il più oscuro punto di caduta di tutto il racconto: *et avulsa a latere meo tamquam impedimento coniugii cum qua cubare solitus eram, cor, ubi adhaerebat, concisum et vulneratum mihi erat et trahebat sanguinem... Nec sanabatur vulnus illud meum, quod... praecisione factum erat, sed post fervorem doloremque acerrimum putrescebat et quasi frigidius sed desperatius dolebat*

(«e quando mi fu strappata, in quanto ostacolo al matrimonio, la donna con cui dividevo il letto, il mio cuore, che le era profondamente attaccato, ne fu lacerato e ferito e sanguinava... E quella mia ferita non si sanava, quella provocatami dall'amputazione... ma, dopo febbre e dolore acutissimo, incancreniva e mi causava un dolore per così dire più freddo, ma ancor più disperato») (VI, XV 25). Lo strappo «dal fianco» evoca per contrasto la creazione divina della compagna di Adamo in *Gen.* 2, 22. In *Trin.* IV 7, 11, *CCh*, S.L., L, pp. 175-6, è il supremo sacrificio della croce, esplicitamente evocato, l'evento che può salvare gli uomini e le cose da un'intima tendenza alla dissoluzione, dalla pulsione di morte: *ut omnis creatura factis... loqueretur unum futurum in quo esset salus universorum a morte reparandorum. Quia enim ab uno Deo... per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes defluxeramus, et evanueramus in multa discissi per multa et inhaerentes in multis, oportebat nutu et imperio Dei... ut... a multis conclamatus veniret unus... et a multis exoneratis veniremus ad unum* («sì che ogni creatura parlasse... con i fatti di quell'uno che sarebbe venuto, in cui sarebbe stata la salvezza di tutte le cose da sottrarre alla morte. Poiché infatti distaccandoci e opponendoci all'unico Dio... per la forza di negazione dell'empietà, ci eravamo dispersi, vanificati nella molteplicità, lacerati nel nostro aderire a essa, era necessario al cenno e comando di Dio... che... l'uno giungesse acclamato dalla molteplicità delle cose... e che noi liberati dal molteplice raggiungessimo l'uno»).

XXX 40, 1-2. *Et stabo... veritate tua*: il principio che l'anima «si consoliderà e sarà stabile e otterrà l'essere stesso, che voleva quando temeva il non-essere, nell'amore di ciò che permane» (*de libero arbitrio* III 7, 21, *CCh*, S.L., XXIX, p. 287 *in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse, quod volebat cum timebat non esse*), si precisa teologicamente come un risolvere l'informe del negativo nella forma suprema della divina sapienza, nella realtà creatrice e formatrice del Verbo: *Non enim habet informem vitam verbum Filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est ei vivere, quod est sapienter ac beate vivere. Creatura... potest habere informem vitam, quia non, sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a sapientia incommutabili stulte ac misere vivit, quae informitas est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen sapientiae, verbum Dei* («Il verbo Figlio non ha una vita informe, perché non solo in esso l'essere coincide con il vivere, ma il vivere coincide inoltre con il vivere sapientemente e felicemente. La creatura, invece... può avere una vita informe perché, mentre in essa coincidono l'essere e il vivere, il vivere che a essa appartiene non equivale al vivere sapientemente e felicemente. Allontanatasi infatti dalla sapienza immutabile, vive nella stoltezza e nella miseria, che costitui-

sce la sua informità. Trova la sua forma quando converte sé stessa all'immutabile luce della sapienza, il verbo divino») (*de Genesi ad litteram* I 5, 10, *CSEL* XXVIII 1, pp. 8-9). La perfezione dell'assoluto, sottratta a ogni rischio di scissione e lacerazione, non è quindi unicamente perfezione dell'essere, ma dell'essere in cui coincidono il «vivere» e «l'avere intelletto», la «vita al grado supremo» (cfr. *Trin.* VI 10, 11, *CCh*, S.L., L, p. 241 *Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere, et primus et summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod intelligere, hoc vivere, hoc esse unum tamquam verbum perfectum*). Il tema rinvia alla triade plotiniana di essere, vita, pensiero, probabilmente già elaborata all'interno di una tradizione scolastica platonico-stoica (cfr. Hadot 1960). L'*informitas* coincide con l'ἀμορφία, che nel più pessimistico dei trattati plotiniani caratterizza la materia come fonte del male (cfr. *Enn.* I 8, 9); la sua tenebra attira al di fuori di sé l'anima, che abbandona la sua luce interiore, «per vedere ciò che a essa è contrario».

7. *quia non dicitur... tempus*: è questa l'ultima variazione sulle contraddizioni dei manichei, perché il dire «non mai» implica l'esistenza del tempo, assente dall'eterno presente divino.

10-3. *Extendantur... creaturam*: l'esortazione rivolta ai manichei è <
quella di praticare l'*extentio* in senso paolino, per giungere alla verità che non solo il tempo non è coeterno all'assoluto divino, ma neppure la più perfetta delle creature. Il problema si pone infatti a proposito della creazione degli angeli (cfr. *de Genesi imperfectus liber* 3, *CSEL* XXVIII 1, p. 462, dove è sollevato il quesito se gli angeli sono stati creati «nel tempo... o prima di ogni tempo, o nell'inizio del tempo»: *utrum in tempore... an ante omne tempus an in exordio temporis*). La soluzione, superando le nostre possibilità di conoscenza, rinvia alla fede, secondo la quale «ogni creatura ha un inizio e il tempo stesso è creatura» (*ibid.* 3, p. 464 *omnem creaturam habere initium tempusque ipsum esse creaturam*. Sulla dipendenza ontologica di creature perfette come gli angeli, cfr. *Civ.* XI 32, *CCh*, S.L., XLVIII, p. 352; XII 16, pp. 370-2).

XXXI 41, 1-2. *sinus... secreti tui*: *secretum Patris sinus Patris vocatur* («il segreto del Padre è detto seno del Padre») (*in Iohannis evangelium tractatus* 3, 17, *CCh*, S.L., XXXVI, p. 27).

4-16. *Certe si est... incommutabiliter aeterno*: il tema della compa- <
razione fra l'azione umana, un'azione fondata sulla memoria-conoscenza, distesa, dall'inizio alla fine, tra passato e futuro, come il canto o la recitazione di un inno, e l'azione divina del creare, fondata anch'essa sulla conoscenza della totalità del processo creativo, è sviluppato in *Trin.* XV 7, 13, *CCh*, S.L., L, pp. 477-9, con particolare ricchezza di analisi, partendo dal presupposto scettico dell'impossibi-

lità di conoscere una *sapientia*, che è al tempo stesso *scientia* e *prudentia*, cioè sapere provvidenziale, mentre ignoriamo i meccanismi della nostra conoscenza e memoria, che non è provvidenziale: *cum id agimus, non dicimus providenter, sed memoriter canere vel dicere* («nel fare questo, non diciamo che cantiamo o recitiamo grazie alla nostra provvidenza, ma grazie alla memoria»). Il carattere provvidenziale consiste esattamente, in perfetta coincidenza con la dottrina plotiniana, nell'essere la conoscenza divina una conoscenza totale, che non trascorre discorsivamente da un oggetto all'altro, in quell'ordine di successione conoscitivo che fonda la temporalità (cfr. *Enn.* III 7, 11, che deve essere costantemente tenuto presente): *Et putamus nos, utrum Dei providentia eadem sit quae memoria et intellegentia, qui non singula cogitando aspicit, sed una, aeterna et immutabili atque ineffabili visione complectitur cuncta quae novit, tanta mentis infirmitate posse comprehendere?* («E come pensiamo di poter comprendere, con la fragilità della nostra mente, fino a che punto la provvidenza sia identica alla memoria e all'intelligenza, poiché Dio non vede le cose pensandole a una a una, ma abbraccia tutte le cose che conosce in una visione eterna, immutabile e inconoscibile?»). Come questa provvidenza universale e razionale possa accordarsi con la dottrina della predestinazione, della individuale *vocatio*, questo è il problema indefinitamente aperto del pensiero agostiniano.

17-20. *Sicut ergo... actionis tuae*: lo stesso tema è variato con una <
clausola particolarmente efficace. La dimensione del vivere, come azione e conoscenza, azione fondata sulla conoscenza e in ogni caso sulla continuità della memoria, si definisce in rapporto alla dimensione altra del *summe vivere*, del vivere al grado supremo. La stessa creatura angelica, nella sua perfezione, ha un pensiero dopo un altro: *in cogitationibus movetur et in ipso motu aliud habet prius, aliud posterius, quod sine intervallo temporis intellegi non potest* («si muove nei suoi pensieri, e in questo movimento uno viene prima, l'altro dopo, ma questo non si può comprendere senza intervallo di tempo») (*de Genesi imperfectus liber* 3, *CSEL* XXVIII 1, p. 463). La scissione tra il *vivere* e l'*intellegere* nella creatura immersa nella materialità può trasformare l'ordinato processo dianoetico in un processo distruttivo di dispersione nel molteplice. Il paradosso teorico della impossibilità di misurare l'atomo presente del tempo assume significato etico, dal momento che Agostino si dimostra consapevole, in altri testi, della misurabilità di ogni risultato di divisione di una grandezza misurabile. La percezione della temporalità non è misurabile, come il punto che segna il centro della linea, perché segna, in ogni istante, un limite, superabile solo con una tensione vitale, di natura ambivalente, che può innestare un processo di trascendenza e dominio del tempo, quando è guidata alla conoscenza delle realtà immutabili, ma anche un processo di atomizzazione distruttiva.

INDICE

TESTO E TRADUZIONE

3 *Conspectus siglorum*
7 Libro X
105 Libro XI

COMMENTO

165 *Abbreviazioni e sigle*
167 *Libro X*
249 *Libro XI*

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso,

filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

VOLUMI PUBBLICATI

Omero, *Odissea*

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Stephanie West;

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di J.B. Hainsworth;

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck;

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra;

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo;

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck.

Traduzione di G.A. Privitera.

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola.

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*

a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra.

Pindaro, *Le Odi*

5 volumi

vol. II: LE PITICHE, a cura di B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano e P. Giannini;

vol. IV: LE ISTMICHE, a cura di G.A. Privitera.

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*

a cura di Carlo Gallavotti.

Erodoto, *Le Storie*

9 volumi

vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA
a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami;

vol. II: LIBRO II: L'EGITTO
a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. III: LIBRO III: LA PERSIA
a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA
a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. V: LIBRO V: LA RIVOLTA DELLA IONIA
a cura di Giuseppe Nenci;

vol. VIII: LIBRO VIII: LA BATTAGLIA DI SALAMINA
a cura di Agostino Masaracchia;

vol. IX: LIBRO IX: LA SCONFITTA DEI PERSIANI
a cura di Agostino Masaracchia.

Aristofane, *Gli Uccelli*
a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Rane*
a cura di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*
a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno.

Aristotele, *Dell'arte poetica*
a cura di Carlo Gallavotti.

Catullo, *Le poesie*
a cura di Francesco Della Corte.

Virgilio, *Eneide*
a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

vol. I: LIBRI I-II

vol. II: LIBRI III-IV

vol. III: LIBRI V-VI

vol. IV: LIBRI VII-VIII

vol. V: LIBRI IX-X

vol. VI: LIBRI XI-XII.

Tibullo, *Le elegie*
a cura di Francesco Della Corte.

Ovidio, *L'arte di amare*
a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante.

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*
a cura di Giovanni Vitucci.
Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.
2 volumi.

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*
a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Nicia e di Crasso*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Demetrio e di Antonio*
a cura di Luigi Santi Amantini, Carlo Carena e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*
a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami.

Plutarco, *La vita di Solone*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Anonimo, *Origine del popolo romano*
a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri.

Il Cristo

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO
a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti;

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA
DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti;

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY, a cura di Claudio Leonardi;

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi;

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi.

Atti e Passioni dei Martiri

a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioacchino Chiarini, G.A.A. Kortekaas, Giuliana Lanata, Silvia Ronchey.

Testi gnostici in lingua greca e latina

a cura di Manlio Simonetti.

Pausania, *Guida della Grecia*

10 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.
Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi, D. Musti, V. Saladino, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA
a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi;

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. V: LIBRO V: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli e Vincenzo Saladino.

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*

a cura di Simonetta Feraboli.

Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei (e altri discorsi)*

introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato, traduzione e commento di Arnaldo Marcone.

Anonimo, *Le cose della guerra*

a cura di Andrea Giardina.

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*

a cura di Mario Naldini.

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*
a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*
a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Confessioni*
testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini. 5 volumi

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. III: LIBRI VII-IX, a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato;

vol. IV: LIBRI X-XI, a cura di Marta Cristiani, Aimé Solignac.

Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*
a cura di Manlio Simonetti.

Orosio, *Le Storie contro i pagani*
a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioacchino Chiarini. 2 volumi.

Vite dei Santi dal III al VI secolo
sotto la direzione di Christine Mohrmann

Vita di Antonio
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla;

Palladio, *La Storia Lausiaca*
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi;

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena;

Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali e Claudio Moreschini.

La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri
a cura di Salvatore Pricoco.

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*
a cura di Lidia Capo.

Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*
a cura di Marta Cristiani.

Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*
a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi.

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*
a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey; introduzione di Dario Del Corno. 2 volumi.

Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*
introduzione di Alexander Kazhdan, testo critico e commento a cura di Riccardo Maisano, traduzione di Anna Pontani.

vol. I: LIBRI I-VIII

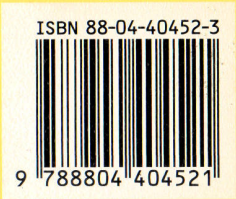
La caduta di Costantinopoli
testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI

vol. II: L'ECO NEL MONDO.

Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*
a cura di Paola Casciano.

Questo volume è stato impresso
nel mese di marzo dell'anno 1996
presso la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
Stabilimento di Verona

Stampato in Italia - Printed in Italy

ISBN 88-04-40452-3